Revue

de

l'Université d'Ottawa

Revue

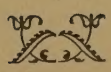
de

l'Université d'Ottawa

Section spéciale

Volume vingt-troisième

1953



L'Université d'Ottawa
Canada

The Notion of Reverence

There are prophets of the day who tell us that ours is an age of religious reawakening: modern man, stripped of the illusions conjured up by nineteenth-century liberalism and materialism, is again turning his thoughts Godward. As evidence, we are told, look to the enthusiastic reception of religious novels and plays and moving pictures. Or let an article on a religious topic appear in a popular magazine; the correspondence columns are sure to swell with vigorous expressions of the readers' views. Perhaps this sort of thing is indeed symptomatic of a true revival of the religious spirit — despite the rather meager increases in conversions and church attendance, despite the continuing spread of crime and the breakdown in family life and public morality. Perhaps. But in cold logic such evidence would seem to warrant a more modest conclusion: that there is a livelier interest in *talking* about religion.

A distinguishing feature of today's religious talk and writing is an air of familiarity, of intimacy, with things divine. People discuss God and the ways of God in much the same way they refer to the doings of the President or the Secretary of State. There is little fear of the Lord in it all. Such phenomena as *The Bells of St. Mary's* or *The Keys of the Kingdom* (the praiseworthy motives of their authors are not doubted) hardly leave their audience imbued with a deep sense of God's awesome majesty. The attitude has crept into prayer itself. All too often praying seems to mean striking a bargain with the Almighty. The "devout" (should we say the "devotulæ" !) will compare notes about the "power" of their favorite devotions, much as they would check prices in Macy's basement. One is tempted to say many of them approach a new novena in about the same frame of mind John L. Lewis approaches the collective-bargaining table. What is needed is a more vivid sense of God's sublimity and sovereign grandeur. It is true that Christianity is a gospel of love, that it invites man to draw near to God. But is it not equally true that Christian

love burned brightest precisely among the first Christians, those men and women who were steeped in the spirit of the Old Testament, who had been permeated with a sense of Jahweh's unspeakable majesty ? In our own pagan day a renewed sense of the fear of God might well be one of the finest preparations for loving Him.

It is an aspect of the fear of God that the present paper sets out to investigate. We are going to examine the concept of reverence as elaborated by St. Thomas Aquinas. For him (as for medieval theologians generally) reverence must always be classified as a form of fear. "Revereri, inquantum huiusmodi, est actus timoris." [1] But before plunging into the writings of St. Thomas, it would be useful to summarize the background of his thought. "Saint Thomas", as Dom Lottin puts it so aptly, "n'est pas un météore tombé des cieux, un Melchisédech sans père ni mère." [2] Any deep appreciation of his thought is difficult if we study him in isolation from the rich tradition of which he was a recipient.

I. — THE PREDECESSORS OF ST. THOMAS.

If scholastic theology considers reverence a species of fear, such teaching must ultimately have its roots in the Scriptural doctrine on the fear of God. But the abundant teaching in Scripture on the fear of God is too well known to demand a detailed analysis here. Almost every page of the Old Testament extolls the fear of God as a primary characteristic of the upright and religious man. In the New Testament, it is true, the emphasis is upon love, fear's opposite. Christ makes love His "new commandment"; the writings of St. Paul and St. John make it clear that the Christian ideal is to be motivated by love. Fear of the divine wrath can, indeed, be a salutary thing; Christ Himself explicitly tells us to fear him who can destroy both soul and body in hell. But this fear of God's punishments will diminish the more one advances in His love. St. John pictures love and fear as two contrary forces in the souls; the more love grows, the more it chokes out fear.

1 *III Sent.*, D. 9, Q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3.

2 *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Tome III (Louvain: 1949), p. 592.

> Love has no room for fear; and indeed, love drives out fear when it is perfect love, since fear only serves for correction. The man who is still afraid has not yet reached the full measure of love.[3]

These words of St. John rule out at least every base, self-regarding type of fear from the perfect Christian soul. But is there perhaps not room, alongside the most sublime love, for a very elevated form of fear, a fear which has been purified and transformed by love itself? St. Augustine raises the problem in commenting on the above passage from St. John. In first looking at the text, he declares emphatically that fear is only the "beginning of wisdom"; it characterizes the lives of those who have just been converted to godly living. It paves the way for love to enter their souls. But once love enters, it begins to drive fear out. "Quantum [caritas] fit interior, timor pellitur foras. Major caritas, minor timor; minor caritas, major timor."[4] What then are we to make of that other text of Scripture, "Timor Domini castus, permanens in sæculum sæculi"?[5] How can fear endure forever if love drives it out?

It is the word "castus", St. Augustine tells us, which contains the key to the problem. A *chaste* fear of God is a vastly different thing from a fear of His punishments; rather than being opposed to love, it is love's natural accompaniment. Consider the example of two wives, one a wench longing to commit adultery, the other a faithful and loving spouse. Both entertain fear with regard to their husbands. The adulterous woman finds her husband's presence distasteful; when he is absent she is in continual fear that he will come home and discover her in adultery. The other wife longs for her husband's presence; her only fear is the possibility of separation from him. Apply this analogy to the Christian soul, says the saint, and you can understand the two fears mentioned in the Scriptures, the fear which love drives out and the fear which remains forever. The man who has not completely broken with sin fears the day of judgment; the man who has been made perfect in love fears only the possibility of being separated from the God of love. The one fear is called servile, be-

[3] I John 4: 18.

[4] *In Epist. I Joan.*, tr. 9, # 4 (P.L. 35: 2047).

[5] Ps. 18: 10. St. Augustine always cites the text in this way ("timor Domini *castus* . . ."). The Vulgate reads: "timor Domini *sanctus* . . ."

cause it resembles the attitude of a slave; the other fear is called either "chaste" or "filial," depending upon whether the soul is considered as being espoused to God or as being His child. Since the time of St. Augustine, this division and this terminology have been firmly fixed in Catholic theology.[6]

During the twelfth and thirteenth centuries these notions of St. Augustine were discussed at length, and it was from his notion of filial or chaste fear that the medieval theologians developed their doctrine of reverence. The most important factor contributing to this development was the rise of theology of the gifts of the Holy Spirit.[7] The Schoolmen's teaching on reverence was in fact a by-product of their theology of the gifts. The one gift which received far more detailed attention than all the others was the gift of the fear of the Lord. This gift was readily identified with the chaste or filial fear described by St. Augustine, for a gift of the Holy Spirit surely would have to be the loftiest form of fear. A fear of being separated from God, such as St. Augustine had described, could be classified as a gift of the Holy Spirit — but only as long as we take into account just man's present condition on earth, when there is always the possibility of falling into sin and being separated from God. But what of Christ, Who was without sin ? What of the angels and saints in heaven, who know that their beatifying union with God cannot be lost ? What other possibility for fearing is left, once the "timor pœnæ" (servile fear) and "timor culpæ" (chaste fear) have been removed ? And yet surely Christ, the angels, the blessed in heaven have all the gifts, fear included. Peter Abelard did have the hardihood to deny it; he said that the spirit of the fear of the Lord was not in Christ and that even a "timor castus" could not re-

[6] In addition to the passage cited in footnote 4 (his fullest exposition), St. Augustine also treats these ideas in *In Joan.*, tr. 85 (P.L. 35: 1849); *De Spiritu et Littera*, cap. 32 (P.L. 44: 236); *Sermo 161*, cap. 9 (P.L. 38: 883); *Sermo 270*, # 4 (P.L. 38: 1241); *De Civitate Dei*, Lib. 14, cap. 9 (P.L. 41: 416).

[7] This development has been traced by O. Lottin, O.S.B., in *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Tome III (Louvain: 1949), "Les dons du Saint-Esprit du XIIe siècle à l'époque de saint Thomas d'Aquin," pp. 329-456; and J. de Blic, S.J., "Pour l'histoire de la théologie des dons", in *Revue d'ascétique et de mystique*, Vol. 22 (1946), pp. 117-179.

main in the next life. Both these propositions were promptly condemned by the council of Sens in 1140.[8]

But Abelard's influence in the matter seems to have been small. The other scholastics were practically unanimous in affirming that the fear of the Lord was indeed in Christ and in the angels and saints. They were thus forced to make some very penetrating analyses of the fear of God. In addition to the fear of being separated from Him, they had to discover a form of fear which abstracts from man's present possibility of falling into sin, a fear which is simply the result of the creature being confronted with his Creator and which would therefore be a natural sentiment of all rational creatures. The "isolation" of this kind of fear, the designation of its precise nature and object, offers a good example of the nicety and penetration of medieval analysis. There was, naturally enough, some disagreement about the nature of this fear. But on one point there was complete agreement. No matter what they thought about this special kind of fear, the scholastics all agreed that the word best suited to describe it is *reverence*. By the middle of the twelfth century, "reverence" had become a technical term to designate filial fear in its highest form, the form in which it is found even in Christ and the elect. Let us consider some examples.

Already in the theological school at Laon in the early years of the twelfth century we find the term "reverence" applied to filial fear. The *Sententiæ Anselmi*, after saying that filial fear will "remain for ever", goes on to identify it quite simply with reverence, without any distinctions. No effort is made to analyse the reverential act, but its motive is assigned — the divine majesty, in contradistinction to the divine mercy, which is the motive for the opposite

[8] D.B., 378, 382. We have not found the expression of these ideas in Abelard's writings (except his retraction of them: *Apologia*, P.L. 178: 107-108). In the *Sic et Non*, 78 and 152 (P.L. 178: 1453 and 1600), he does list some conflicting "authorities" on the question of fear in Christ and the elect, but surely there must have been a further basis for the condemnation. St. Bernard refers to these ideas on fear in his letter to Pope Innocent II about the errors of Abelard (*Epistola CXC*, cap. 4, P.L. 182: 1062). The authenticity of the entire list of Abelard's errors is thoroughly treated by J. Rivière, "Les 'capitula' d'Abélard condamnés au concile de Sens", in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Vol. 5 (1933), pp. 5-22. On the date of the Council of Sens, see J. Sikes, *Peter Abailard* (Cambridge: 1932), pp. 229-231.

emotion, love.[9] Hugh of St. Victor takes up the question of how there can be fear in heaven, when there is no longer any possibility of being punished. He is evidently hard pressed to answer. He suggests that in some fashion there will be "fear without fear"! And yet, he insists, there will be *reverence* — though he tells us nothing more about the nature of reverence.[10] The author of the *Summa Sententiarum*, while obviously leaning heavily upon the *Sententiæ Anselmi*, nevertheless renders the doctrine of his predecessors a little more precise. Filial fear, he says, is found in those who have reached the perfection of pure love. They no longer fear being punished, but while on earth they fear the possibility of separation from God. In heaven the fear of separation will disappear too; there will be left only pure reverence, motivated by a consideration of God's majesty.[11]

When we come to Peter Lombard, we find a fairly full discussion of the fear of the Lord. In his "distinctio" on the gifts of the Holy Spirit seven of the nine chapters deal with the one gift of fear, precisely because of the special difficulties which this gift involves. The Lombard introduces the terminology of "duo usus" in the gift of fear (fear of separation from God and reverence), a terminology widely followed by his successors. He is also the first one to give a definition of reverence: "love that is mingled with subjection". But he merely gives the definition — without explanation, without trying to show how the sentiment of reverence can be classed as a fear and nevertheless be defined in terms of love, its very opposite.[12]

[9] "Hunc [filialem] timorem dicit Augustinus non aliud esse quam reverentiam quandam, quam Deo exhibemus. Duo sunt quippe in Deo, incomprehensibilis maiestas, pro qua verendus, et inæstimabilis misericordia et benignitas, pro qua est diligendus." F. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band 18, Heft 2-3 (Münster: 1919), p. 106.

[10] "Sed cum mutabilitas nulla erit, tunc nulla ex incerto suspicionis pœna inerit. Et tunc timor quodammodo sine timore erit, ubi et de stabilitate certi sumus; et tamen reverentiam Creatori exhibere non desistemus." *De Sacramentis Christianæ Fidei*, Lib. II, Pars 13, cap. 5 (P.L. 176: 528). Cf. also cap. 4 (col. 527).

[11] "Non enim timent perfecti puniri gehennali pœna, sed separari in præsenti per aliquam culpam, in futuro vero nec puniri nec separari timebunt; et tamen erit ibi timor, scilicet reverentia. Duo enim in ipso Deo attendunt, majestatem et pietatem; ex majestate reverentia, ex pietate dilectio." Tract. III, cap. 17 (P.L. 176: 115-116).

[12] "Septem illa dona et in Angelis modo sunt et in animabus sanctis feliciter viventibus et in nobis erunt in futuro, sed non habebunt omnia hos usus sive hæc officia, quæ nunc habent; ut verbi gratia, timor filialis modo facit timere ne offendamus quem diligimus, et ne separemur ab eo, facit etiam nos revereri eundem; in futuro vero faciet nos revereri, quando non timebimus separari, vel offendere. Non ergo

Shortly after Peter Lombard composed his *Sentences*, a number of theologians break with the traditional doctrine that reverence is a form of fear. True, they discuss it in their writings on fear; they admit it is classed as fear. But for various reasons they feel that fear is not here being used in its proper sense. Gandulf of Bologna, for instance, says that reverence is really identical with humility. The only reason for calling it fear seems to be that it is a result of fear.[13] Alan of Lille sets out to identify the gift of fear with one of the virtues, in accord with his usual doctrine that the virtues and gifts are not really distinct. That holy fear which is a gift of the Holy Spirit and which remains forever must be identical with the *virtue* of reverence, the virtue which inclines one to show the proper cult of honor to dignitaries. This reverence is called fear simply because it is sometimes accompanied by fear.[14] Likewise Simon of Tournai questions the propriety of calling reverence fear. Rather we should say it is connected with fear; hence the name fear has been transferred to the reverence with which it has a connection. But he does not explain the connection, nor does he (as the last two men did) go on to identify reverence with some virtue.[15]

Other writers, however, hewed close to the line laid down by Peter Lombard. Thus we find Peter of Poitiers making the usual

metus separationis vel offensionis nunc est in Angelis vel animabus sanctis, nec in nobis erit in futuro, sed reverentia, quæ est mixta cum subiectione dilectio . . ." *Lib. III Sententiarum*, D. 34, cap. 3 (Quaracchi ed., tome 2, p. 801). Cf. also cap. 8. The definition of reverence he gives ("mixta cum subiectione dilectio") is most probably taken from Cassiodorus; cf. *Expositio in Psalterium*, Ps. 18: 10 (P.L. 70: 141): "Mixta enim cum pavore dilectio timor est Domini, qui usu sæculari reverentia nuncupatur."

13 "Reverentiam autem intelligimus humilitatem mentis. Sic potest dici castus timor reverentia, id est humilitas, quæ provenit ex timore." *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum Libri Quatuor*, edited by J. de Walter (Vienna: 1924), # 130, p. 372. Cf. also # 133, p. 373.

14 "Quam virtutum dicemus esse timorem nisi timorem dicamus reverentiam quæ aliquando timor dicitur quia timorem comitatur? De qua dicitur: 'timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi.' Non enim hoc intelligi potest vel de initiali vel de casto timore: nullus enim in futuro timebit vel puniri vel separari. De reverentia ergo illud intelligitur . . ." "Le Traité d'Alain de Lille sur les Vertus, les Vices et les Dons du Saint-Esprit," edited by O. Lottin, O.S.B., *Mediæval Studies*, Vol. 12 (1950), p. 53. For his notions on the *virtue* of reverence, cf. p. 31.

15 "Huic timori [casto] est annexa reverentia, transsumpto nomine ab eo cui adiunctum est ad id quod adiunctum est. De hac autem reverentia dicitur quia sit timor 'permanens in sæculum sæculi.' Sancti enim æternaliter reverebuntur Deum, sed non æternaliter timebunt ab eo separari: quia erunt confirmati." *Les Disputationes de Simon de Tournai*, edited by J. Warichez in *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, fasc. 12 (Louvain: 1932), Disp. 36, p. 109. The same ideas are found in Disp. 75, p. 216.

distinction between the "two uses" of filial fear; on earth there is both the "usus separationis" and the "usus reverentiæ", while the blessed in heaven have only the second.[16] Prepositinus of Cremona repeats the same thing without trying to penetrate the doctrine any further.[17] That is likewise true of both Stephen Langton[18] and his disciple, Godfrey of Poitiers.[19]

Of far greater interest are some of the outstanding Franciscan masters towards the middle of the thirteenth century, for as we shall see their ideas had no small influence on the youthful St. Thomas. Among them we find for the first time a really original exploration of the nature of reverence. They were not content with repeating their predecessors; they wanted to know why reverence is a species of fear, what is the general notion of fear into which reverence and all other species can be fitted, what is the relation of love to reverence, etc.

In the first place let us consider the *Summa Theologica* attributed to Alexander of Hales. Is it true, asks the author, that the general idea common to all sorts of fear is *flight* — "fuga animi" (the phrase he quotes from the *Glossa Ordinaria*) ?[20] Surely that would not be true of reverential fear, since it perdures in heaven, where there is nothing to flee. The objection leads him to an analysis of fear in general. A fear which regards an *evil* does always flee, but not so a fear which regards something *good*. A reverential fear, since it is not concerned with an evil, is simply a recoil or retreat, a *resilitio*. And it is this "resilitio" that is common to all kinds of fear. The term

16 "Filialis [timor] . . . habetur cum perfecta charitate: et eius usus duo sunt, scilicet reverentiæ et separationis, et secundum istos duos usus habetur in via a perfectis; et tamen a Christo habitus est secundum usum reverentiæ tantum, et non secundum usum separationis, quia non timuit separari. In patria autem habebitur tantum secundum usum reverentiæ." *Sententiarum Libri Quinque*, Lib. 3, cap. 119 (P.L. 211: 1087).

17 "Respondent magistri nostri, quod illius timoris duplex est effectus, scilicet timere et separari et revereri. Quantum ad primum non erit in futuro, quantum ad secundum erit." Text edited in G. Csertő, O.P., *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam* (Rome: 1940), p. 48, note 3.

18 "Dicimus, quod ideo dicit Beda quod [timor filialis] cessabit, quia quidam eius usus, scilicet timere separari, cessabit. In patria enim non habebit usum nisi revereri." Text in Csertő, *op. cit.*, p. 39, note 3.

19 "[Timor filialis] erit in patria et habebit usum, quem modo habet, scilicet revereri, sed non habebit timorem pœnæ vel separationis." Text in Csertő, *op. cit.*, p. 39, note 3.

20 P.L. 114: 397.

should be noted, for it becomes the standard expression of medieval theology for the reverential act. Again and again we meet the expression used here in the Alexandrian *Summa:* "resilitio a summa majestate in propriam parvitatem".

> Timor *malus* recte definitur per *fugam:* respicit enim semper apparens malum, etsi non sit simpliciter malum. Timor autem *bonus* aut est *viæ* aut *patriæ.* Si est *viæ,* respicit quod est in veritate *malum* quod accidere potest; timor autem *reverentiæ,* qui est in *patria,* non respicit malum, sed dicit *resilitionem a summa majestate in suam parvitatem.* Et concedendum est quod *fuga* animi *non* est illud quod est *generale* in omni timore, sed in omni timore qui est viæ, *resilitio* vero est illud quod *commune* est in omni timore, sive sit bonus sive malus.[21]

Another passage is notable in that it renders more precise the idea of "resilitio in propriam parvitatem". An article is devoted to the question of whether we or Christ have the greater degree of reverence. Seemingly we do, runs the objection, for we have the greater degree of "parvitas" to shrink into. The reply gives the author occasion to state what he means by "resilitio": it is simply *subjection* to God's majesty, and that of course is far greater in Christ than in us.

> Non dicitur maior timor reverentiæ quia in maiorem parvitatem, sed quia est maior *resilitio,* quæ nihil aliud est nisi *voluntaria subiectio divinæ maiestati,* quæ magis est in Christo quam in aliquo alio, et ideo dicit: "Replevit eum spiritus timoris Domini."[22]

A similar investigation is found in Odo Rigaud, in his *Commentary on the Sentences.* Seeking the common "ratio" of all fear, he agrees with the author of the Alexandrian *Summa* that it is "resilitio". But he goes further. He is not content with giving us the *act* common to all fear; he also analyses the common *object* of fear. Since fear is in the irascible appetite, its object must always be an "arduum". Reverence is directed to an "arduum bonum"; other kinds of fear to an "arduum malum".

> Cum timor sit in *irascibili,* respectu *ardui vel* alicuius *excellentis* est [. . .]. Timor ergo de ratione sua non plus dicit nisi *resilitionem ab* aliquo *arduo vel excellente.* Et hæc ratio convenit communiter *omni* timori; sed illud arduum potest esse *bonum* et respectu huius est timor *reverentiæ,* et potest esse *malum* et respectu huius sunt *aliæ* differentiæ timoris.[23]

[21] Quaracchi ed., tome 3, # 702, p. 689.
[22] *Ibid.,* tome 4, # 41, p. 65.
[23] Text in Csertő, *op. cit.,* p. 79, note 2.

Another noteworthy point in Odo's doctrine is his clear distinction between reverence and love. We have seen that the Lombard describes reverence as "*love* that is mingled with subjection". If that is a good definition, Odo states in one of his objections, then reverence is not a form of fear at all, for fear is a movement *away from* something, while love is a movement *towards* something — two exactly opposite attitudes of soul. In reply, the Franciscan master says that an essential definition of reverence simply cannot be given in terms of love. Love accompanies reverence — is perhaps its source — but essentially the two are distinct.

> *Reverentia* non dicitur dilectio nisi concomitative, scilicet quia habet *dilectionem concomitantem et forte causam sui,* sed *per essentiam non est reverentia dilectio.*[24]

Before taking up St. Albert the Great, whose *Commentary on the Sentences* should come next in point of time, let us first insert the *Commentary* of St. Bonaventure, since his ideas on reverence are closely connected with the two other Franciscan works we have just studied. In a special article devoted to the gift of fear, we find little to detain us as far as reverence is concerned. It is simply a very clear and well-reasoned statement of the usual doctrine. We might just note in passing his emphasis on the *importance* of reverence: of the two "usus" in filial fear it is the reverential aspect which is principal. Again we find the phrase "resilire in propriam parvitatem" to describe reverence.

> *Unus usus* sit in *refugiendo,* ne separetur a Deo, *alter excellentior et magis præcipuus* est in *reverendo* Deum, *resiliendo a summa Maiestate in propriam parvitatem.* Et hic quidem usus fuit in Christo et est in sanctis Angelis et erit in omnibus Beatis.[25]

In the *Dubia circa litteram Magistri,* however, we find St. Bonaventure going into the nature of fear much more deeply. What he gives us is in reality a very lucid synthesis of the ideas contained in the Alexandrian *Summa* and the *Commentary* of Odo Rigaud. Like them, he starts out by objecting that there seems to be no one general "ratio communis" for all the species of fear. The difficulty is especially striking with respect to "timor patriæ" or reverence, since in

[24] Text in Csertő, *op. cit.*, p. 79, note 4.

[25] *Comment. in Lib. III Sent.*, D. 34, Pars II, A. 2, Q. 3 (Quaracchi ed., tome 3, p. 766).

heaven there is no evil object to flee from. Bonaventure answers that the term fear is used *analogically*. There is one general object which is common to every species of fear; the acts of the different species are realized analogically, "secundum prius et posterius", with regard to this object. The object of all fear is the "arduum". The proper act is "resilitio". If it is a good object, we have "resilitio cum reverentia"; if it is an evil object, "resilitio cum fuga".

> *Obiectum* autem timoris sub ratione sua generali est *arduum; actus* vero communis est *resilitio* ab illo arduo; et hoc est in omni timore reperire. Unde una communis ratio potest de omni timore assignari, ut dicatur, quod *timor est resilitio ab aliquo arduo sive excellente,* sive illud arduum sit in genere *boni,* sive sit in genere *mali.* Sed cum est in genere *boni,* est *resilitio cum reverentia;* cum vero est in genere *mali,* est *resilitio cum fuga.*[26]

Finally, let us consider St. Thomas' brilliant Dominican forerunner and teacher, St. Albert the Great. At the very beginning of his treatment of fear, St. Albert insists that we must clearly distinguish between the fear which is a natural *passion* of the soul and the fear which is a morally good *habit.* The passion of fear is an emotion which makes us flee what we fear, which is why St. Augustine and St. John Damascene define fear in terms of *flight.* It is only the habit which has the act of *revering.* St. Albert lays even greater emphasis than St. Bonaventure on the importance of revering. It is not only the principal act of the habit of fear, but it is the source of the act of fleeing. Reverence makes one flee certain evils which are opposed to the object revered.

> Timor ponitur in *duplici* genere, scilicet *passionis,* et *habitus:* et secundum quod est in genere *passionis,* diffinitur ab Augustino et Damasceno. Secundum vero quod est in genere *habitus,* sic habet actum qui est *revereri,* et *ex reverentia fugere* quædam quæ ei quod reveretur sint contraria [. . .].
>
> Timor qui est in genere *habitus,* non idem timet et fugit: quia suus *actus principaliter est revereri,* et *per accidens fugere:* et ideo assurgit in idem quod reveretur, sed fugit a contrario.[27]

Applying this distinction between passion and habit to the four traditional kinds of fear, St. Albert feels that mundane and servile fear should be classified as passions, initial and chaste fear as habits.

[26] Lib. III, D. 34, Dubium I (Quaracchi ed., tome 3, p. 768).

[27] *Comment. in Lib. III Sent.,* D. 34, a. 6, sol. et ad 3 (Borgnet ed., Vol. 28, p. 635).

But only chaste fear can properly be called a gift of the Holy Spirit.[28] He gives us some very delicate analyses of the reason why all these different species can be called fear — why there is an analogy connecting them. His starting point is the often-quoted definition of St. John Damascene: "Timor est desiderium secundum sistolen [i.e., contractionem] movens."[29] This definition applies primarily to the passion of fear, which causes a physical contraction of the heart and other bodily organs. But it applies in a sense even to reverence, for "resilitio" is a sort of spiritual shrinking before another's majesty.

> *Sistole* in motu timoris illius qui est *habitus et donum, non* est in constrictione *cordis,* vel *particulæ sensibilis,* sed potius *resilitio a majestate in recognitionem parvitatis propriæ.*[30]

This "contraction" is in reality a kind of *flight,* so that it is justifiable to speak of all fear in terms of flight. True, previously he had distinguished between "fugere" and "revereri", but even revering can be called a fleeing, not in the proper sense but *analogically.* In a fine passage St. Albert explains this analogy:

> Timor semper est in sistole cordis et fuga: sed ea quæ fugit, non sunt eiusdem rationis [. . .]. *Fugere majestatem per resilitionem in suam parvitatem et exhibitionem honoris* est quidem *fuga,* sed *non* est *unius rationis cum fuga mali.* Similiter, *fugere malum culpæ* propter malum separationis a Deo quod sequitur culpam, et hoc *propter reverentiam* qua reveretur Deum: iterum est *alterius rationis.* Similiter *fugere actum peccati propter pœnam* inferni est quoad generans *alterius rationis.* Unde solum *fugere secundum analogiam* respicit statum perfectum *secundum reverentiæ actum.*[31]

II. — THE DOCTRINE OF ST. THOMAS.

When St. Thomas began his theological writing, he had at his disposal a fairly full body of teaching on the subject of reverence. As we have seen, for over a century his predecessors were agreed that this sentiment is aroused by the consideration of God's majesty, that it is properly a form of fear, and more precisely yet, that it is a manifestation of the highest form of fear, filial fear, which has two

[28] *Ibid.,* A. 8, sol. (p. 638).

[29] *De Fide Orthodoxa,* Lib. III, cap. 23 (P.G. 94: 1088). The medieval scholastics quite generally keep the Greek word "sistole" (contractio) when quoting this definition.

[30] *Comment. in Lib. III Sent.,* D. 34, a. 6, ad 4 et 5 (Borgnet ed., Vol. 28, p. 635).

[31] *Ibid.,* A. 8, sol. (p. 638).

acts or "usus": to fear separation from God and to revere Him. From the time of Peter Lombard, the medieval masters felt that the correct place to treat the sentiment of reverence was in the tract "De donis Spiritus Sancti", which always included a special disquisition on the one gift of fear because of its peculiar difficulties. What impression do these ideas make on St. Thomas? How much of the teaching of his predecessors does he accept and how much does he reject? Does he penetrate into the idea of reverence more profoundly? Does he have some important changes or clarifications to introduce?

A. The Early Writings.

For the moment let us restrict ourselves to his early work, prior to the composition of the *Summa Theologiæ*. The surprising thing about this period of St. Thomas' life is the relative poverty of his thought on reverence. St. Bonaventure and St. Albert are much more extensive, and St. Thomas himself in his later life presents us with a teaching that is noteworthy for its fullness and beauty. But the youthful teacher at Paris, composing his commentary on Peter Lombard, gives us but little on the subject of reverence.

In the *Scriptum Super Sententiis* we do indeed find fairly numerous notes about the *results* of reverence, how reverence moves one to worship God, to despise honors, worldly goods, etc. But these results are beyond the scope of the present article. We are limiting ourselves here to the analysis of reverence in itself. The place to look for such an analysis among medieval writers, as we know, is in the commentary on the third book of Peter Lombard, the 34th distinction, "De septem donis Spiritus Sancti". Like many other commentators, St. Thomas devotes one question to "De donis in communi", and follows it with a special question "De timore".

The question on fear has three articles: one on fear in general, one on servile fear, one on filial fear. Let us look briefly at what he says in the first article, since it is the general notion which must be realized analogically in all the forms of fear, including reverence. Like St. Albert, St. Thomas adopts the definition of St. John Damascene: "Timor est desiderium secundum systolem movens." "Desiderium", taken in a broad sense, gives the genus of fear, a move-

ment of the sensitive appetite. "Systole", or contraction, gives the specific difference, for fear causes a shrinking into oneself; it is a motion by which one "retrahitur in seipsum, ubi quodammodo congregatur".[32] But he makes no express application of this idea (as St. Albert does) to reverence, though we might say it is implicit in his remark that "contraction", which is properly realized in the passion of fear, is achieved after a fashion even in higher fears: "Per hanc similitudinem dicitur etiam timor in spiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo resilit et in seipso consistit."[33] The "resilit" especially suggests that reverence was in the back of his mind.

He goes on in this article to consider the way the fear of God is divided. Again, not a word about reverence. Fear consists in "fuga mali"; and there are two kinds of evil to flee from, "malum pœnæ" and "malum culpæ". The object of filial fear is "malum culpæ", by which one is separated from God.[34] No suggestion is made that this fear might have another act, that of revering God.

The second article, dealing with servile fear, has nothing for our purposes. The third article is devoted to filial fear. The treatment closely parallels that of St. Bonaventure (though St. Thomas is much briefer). St. Thomas considers one additional point in his first "quæstiuncula": the distinction between chaste and servile fear. But his next three "quæstiunculæ" correspond to the three "quæstiones" of St. Bonaventure on filial fear. A comparison of the two studies — the objections raised, the way they are answered, the terminology used — makes one feel sure St. Thomas had the work of the Franciscan master before his eyes when composing these pages.

Throughout the first three of the four "quæstiunculæ" in this article, St. Thomas gives the impression that he has expressed his mind fully on filial fear when he says that by it man fears to be separated from God. There is no hint of the two "usus" of filial fear which he found in the text of Peter Lombard. Only in the last "quæstiuncula" — on the permanency of fear in heaven — does he invoke this distinction. The big problem, of course, in admitting

[32] *III Sent.*, D. 34, Q. 2, a. 1, sol. 1.
[33] *Ibid.*
[34] *III Sent.*, D. 34, Q. 2, a. 1, sol. 2.

there is fear in heaven is that fear is concerned with evil, while in heaven there is no evil to fear. He sets out the problem in his first objection:

> Ratio enim timoris est possibilitas ad malum. Sed in illis qui sunt in gloria, non est possibilitas ad malum aliquod quod est timoris objectum. Ergo non erit ibi timor aliquis.[35]

The syllogism seems ironclad. St. Thomas cannot consistently deny that major; throughout his whole question on fear he has insisted that evil is the proper object of fear. The minor is equally certain; in heaven there is no evil hanging over our heads to make us tremble with fear. How then can the blessed still have the gift of fear? The answer given by St. Thomas evidently takes its inspiration from the one popularized by the Franciscan school, particularly Odo Rigaud and St. Bonaventure. They maintained that the object common to all fear is, not "malum", but "arduum" — that which is difficult or arduous. Reverence, the form of fear that remains in heaven, is directed to an "arduum sub ratione *boni*"; other fears regard an "arduum sub ratione *mali*". It was a consistent answer indeed, but it is hard to escape the conclusion that the brilliant Franciscans, for all their ingenuity, had mangled the concept of fear itself. The very idea of fear is that it is concerned with evil. St. Thomas makes use of their notions, but only with modifications of his own. He refuses to revise his original definition of fear as a flight from *evil*, but he adds that more precisely yet we must say the object of fear is "malum *arduum*". Being separated from God is a "malum arduum" par excellence, and constitutes the object of filial fear on this earth. In the next life, when the evil of being separated from God is no longer possible, man will continue to regard God as an "arduum", and this results in *reverence*. He goes on to describe the reverential act in the usual terminology of the period, "resilire in propriam parvitatem".

> Timor, proprie loquendo, habet *malum* pro obiecto; non autem quodlibet malum, sed malum in *arduo* constitutum: alias non esset in irascibili. Malum autem quod facile vinci aut vitari potest, non timemus; sed odimus tantum. *Malum* autem *separationis* a Deo est in *arduissimo* constitutum. Unde *quando possibilitas ad hoc malum tolletur, remanebit* adhuc *operatio* hominis ad *Deum* ut ad *arduum*, et ideo tolletur timor quantum ad hunc

[35] *III Sent.*, D. 34, Q. 2, a. 3, q. 4, arg. 1.

actum qui est *timere separationem*, sed *manebit* quantum ad actum qui est *admirari vel revereri illud arduum*, quod fit quando ex consideratione tantæ altitudinis homo *in propriam resilit parvitatem.*[36]

This passage, written at the beginning of his theological career, is the only place where St. Thomas explains reverence merely in terms of "arduum". When he takes up the very same problem in later life, he gives a much different solution. His reasons for no longer appealing to the above ideas are not hard to imagine. If we study the passage closely, if we push its principles to their logical conclusion, then the unsatisfactory character of this line of thought is only too evident. If *evil* is the proper object of fear, as St. Thomas says it is in the very beginning of the passage, then *every* kind of fear must have evil for its object in some form or other. If reverence does not have evil for its object — and St. Thomas says the "possibilitas ad hoc malum tolletur" — then he should part company with his contemporaries and classify it under a different habit than fear. The dilemma is clear: if fear regards evil, then reverence either is concerned with evil or it is not a form of fear. The problem is not solved by saying that it retains for its object the "arduum", which is only a qualification of the evil which must be fear's object. But at this period in his life St. Thomas could not bring himself to say that reverence has "malum" for its object. In the passage just quoted he says its object is "arduum". A few pages before he had suggested that its object is "bonum". After saying that servile fear has "malum pœnæ" for its object, he adds: "Quomodo autem timore reverentiæ *bonum excellens* timeatur, infra dicetur."[37] In his later years he will judge it necessary to revise these notions radically.

If the analysis offered by the youthful St. Thomas is open to criticism, it should be remembered that his predecessors had done no better. The scholastics had all classified reverence among the species of fear, but none had explained satisfactorily in what sense the notion of fear is realized in it. Hugh of St. Victor speaks of "timor quodammodo sine timore" ! Peter Lombard defines reverence in terms of love, its very opposite. Gandulf of Bologna identifies

[36] *III Sent.*, D. 34, Q. 2, a. 3, sol. 4.

[37] *III Sent.*, D. 34, Q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2. The "infra" refers to the passage cited in the previous note.

reverence with the virtue of humility; Alan of Lille, with the virtue by which we honor superiors. St. Albert does not directly treat the problem of how reverence resembles other fears in having evil for its object, though he offers some illuminating remarks on how the notion of "fuga" is realized in reverence. Only the great Franciscan masters who immediately preceded St. Thomas give an answer which permits us to classify reverence logically as a species of fear. But they do so only at the price of mutilating the general notion of fear itself; they must deny the evident common-sense truth that we fear what is *evil.* What is needed is a new, an original penetration of the problem. There must be a more profound analysis of the relations between creature and Creator, to discover if there is some form of fear which must always be present in the creature, a fear which transcends man's status on earth where he is faced with the possibility of being punished by or separated from God. Such analysis we shall find in St. Thomas' more mature writings on reverence.

Before leaving the *Scriptum Super Sententiis,* we would like to call attention to just one more passage. It is brief and rather general, but it contains in germ ideas which St. Thomas develops at length later on. In the first place, he here mentions (as many of his predecessors had done) that it is reverence which makes one *subject* to God, though in this passage he does not explain why. Secondly, and as a conclusion from the first point, he states that this reverential subjection is the source of the true greatness of the gift of fear. Future writings will show what a marvelously fecund principle this is; reverential subjection to God will be the springboard, the starting point and motivation, for a great variety of human activity.

> Timor sonat in quamdam *subiectionem* hominis *per* quamdam *reverentiam.* Quanto autem *creatura* magis *creatori subiicitur,* tanto *altior* est. — Sicut materia quanto magis subiicitur formæ, tanto perfectior est. — Et *ideo timor in excellentiam sonat,* secundum quod importat *reverentiam ad Deum;* sic enim *maxime donum est.*[38]

In addition to the commentary on Peter Lombard, there is only one other early work of St. Thomas which has any significant expression of his thought on reverence. In the *De Veritate,* written

[38] *III Sent.,* D. 34, Q. 1, a. 2, ad 7.

shortly after he had finished the commentary on the *Sentences*, we find a brief passage which marks a definite progress of thought. The idea of reverence comes up in rather incidental fashion. He is answering an objection that filial fear makes one flee from God, for "omnis timor fugam in sui ratione includit". The reply gives St. Thomas an opportunity to analyse the characteristic act of fear — *flight* — and to show how it is realized analogically even in reverence. But one must flee *something;* St. Thomas must indicate some sort of object for this flight. He does so; he says the reverent man flees *being equal to God, comparing himself to the divine majesty.* Here we have a further development of, a commentary on, the "resilire in parvitatem" we have met so often. One who is filled with a sense of God's majesty shrinks back into his own littleness, and this very shrinking can be called a sort of flight, a flight from trying to make one's own little self the equal of God.

> Timor filialis includit aliquam *fugam;* non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel *adæquationis ad Deum,* secundum quod timor importat quamdam *reverentiam* per quam homo *non audet divinæ majestati se comparare,* sed ei se *subjicit.*[39]

Surprisingly few though they are, the above handful of quotations gives us the substance of St. Thomas' early thought on reverence. We occasionally find brief notes (particularly in the commentaries on Scripture) connecting reverence with filial fear or describing the effects of reverence, but nothing that would contribute to our notion of reverence in itself. Even in his commentary on the list of the gifts of the Holy Spirit found in Isaias, St. Thomas contents himself, with a casual résumé of the usual teaching of his time. Christ had all the gifts, he says, according to their most excellent "usus", as they are had in heaven. With regard to fear he merely adds: "Non enim [Christus] habuit timorem servilem ut timeret pœnam, vel filialem ut timeret peccare; sed castum timorem qui est reverentiæ."[40]

B. The Later Works.

It was only towards the end of his life that St. Thomas again addressed himself to the problem of Christian reverence. This treat-

[39] *De Veritate,* Q. 28, a. 4, ad 4.
[40] *In Isaiam,* c. 11 (Parma ed., Vol. 14, p. 475 b).

ment we find in his masterpiece, the *Summa Theologiæ.* There are in addition some brief remarks on reverence in minor works of this period, but they reflect the same thought found in the *Summa* and consequently can be considered simultaneously with the latter. The progress in his thought is remarkable. He still agrees with his contemporaries that reverence is a form of fear; hence he treats it in the tract "De dono timoris" of the *Secunda Secundæ.* But now for the first time we find a unified, consistent explanation of *how* it is a form of fear. The precise object of reverence, the nature of the reverential act, the relation of the habit of reverence to other Christian habits — all these matters are treated with originality and depth.

Before taking up the tract on the gift of fear in the *Secunda Secundæ,* we might say just a word about the section on the *passion* of fear in the *Prima Secundæ.* The mere fact that there is a *separate* tract on the passions is a vast improvement in order. All those who commented on Peter Lombard, and were consequently tied down to his poor arrangement of matter, had to treat the passions more or less incidentally at the same time they treated a habit of the same name. The passion of hope was thus considered simultaneously with the theological virtue of hope, the passion of fear with the gift of fear, etc. With his original and logical organization of material in the *Summa,* St. Thomas is now in a position to give a complete exposition of the passion of fear, explaining how fear fits the general concept of passion and how it is related to the other passions. Once he has thoroughly aired these ideas on the passion of fear, he can better show how the same notions are realized analogically in the *habits* of fearing God (for the application of the term "fear" to both passion and habit is not mere equivocation).

St. Thomas does not revise his early doctrine that the proper object of the passion of fear is *evil.* The sensitive appetite has two movements, attraction and flight — "prosecutio et fuga". One seeks or is attracted to what is good; one flees what is evil. And since fear always implies some form of flight, its object must always be some form of evil.[41] More precisely yet, it must be a "malum arduum vel

[41] I-II, Q. 42, a. 1, c.

difficile", because one does not fear an evil that is very slight and easily overcome. Moreover, it is an evil that is future that is the object of fear; if the evil is already present and afflicting us, our emotional response is sorrow rather than fear. This then is the exact object of fear: "Malum futurum difficile cui resisti non potest."[42] While discussing the object of fear, St. Thomas makes a distinction which is of obvious importance for the fear of God. One not only fears an evil object, but also a *good* object which can be a source of evil to us. It is in this sense that God, Who is goodness itself, can be feared, for He can be a source of punishments.[43]

The only explicit reference to reverence in the *Prima Secundæ* is found, not in this section on the passion of fear, but in the tract on the virtues. It arises in very incidental fashion. The final question in this tract considers the permanency of the virtues in the next life. One article is devoted to showing why the theological virtue of hope cannot remain in heaven. It really should remain, an objection runs, because one form of fear, namely filial fear, is found in heaven, and fear and hope are at opposite poles to each other. If fear remains, by equal right so should hope. In his answer St. Thomas merely repeats what had been said over and over about filial fear since Peter Lombard.

> Timor vero filialis habet *duos actus:* scilicet *revereri* Deum, et quantum ad hunc actum manet; et *timere separationem* ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. *Separari* enim a Deo habet rationem *mali: nullum autem malum ibi timebitur.*[44]

The last sentence in this quotation makes one wonder if at this time St. Thomas had really thought through the problem of reverence. What he says is of course true enough; it could be interpreted in the light of the doctrine which we are about to examine in the *Secunda Secundæ.* But the words seem to carry a suggestion, an invitation, that we interpolate some such phrase as, "But the object of reverence can in no way be called an evil" — which would be a throwback to the idea of reverence in the *Scriptum Super Sententiis.* It seems not unlikely to the present writer that St. Thomas might

[42] I-II, Q. 41, a. 2, c.
[43] I-II, Q. 42, a. 1, c.
[44] I-II, Q. 67, a. 4, ad 2.

have expressed himself differently if he had composed this passage *after* treating the fear of God in the *Secunda Secundæ.*

1. *Reverence in itself.*

As we have said, the chief place in the *Secunda Secundæ* where St. Thomas treats reverence is in the special question on the gift of fear. Previous to that, however, there is a solitary article which can serve as a convenient introduction to our study of his thought at this period. For the article not only gives a good summary of his ideas on reverence; it also treats of a preliminary requisite for reverence — knowledge of God. The point of the article is to show that one of the effects of *faith* is the fear of God. He starts out with the general statement that knowledge is always a prerequisite for any appetitive movement; man can only seek the good or avoid the evil that he *knows.* The virtue of faith, opening to man new and supernatural insights about the intimate nature of God, must be the principle of new and supernatural appetitive movements. By enlightening man about the divine punishments, for instance, faith is the source of servile fear. But the knowledge that comes from faith can also promote filial fear, because faith instructs us about the ineffable goodness of God; we see that to be separated from Him is the greatest of evils and consequently we fear such a separation. But St. Thomas does not halt (as he did so often in the *Scriptum Super Sententiis*) at explaining filial fear merely in terms of "timor separationis". He goes on to explain that faith is likewise the source of Christian reverence. A knowledge of God's immense goodness not only moves us to flee the evil of separation from Him, but likewise stimulates us to *revere* Him, i.e., to flee the evil of "wishing to be equal to Him", or "comparing ourselves to Him".

> [Fides] est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, *vel* quo quis *refugit se Deo comparare reverendo ipsum;* inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum *et cui velle æquari est malum.* [45]

The similarity is evident between this description of reverence ("refugit se Deo comparare") and the one we quoted from the *De*

[45] II-II, Q. 7, a. 1, c.

Veritate ("non audet divinæ majestati se comparare"). St. Thomas regularly uses such formulas as "not making oneself God's equal"[46] to describe reverence. The reverential act is based on a consideration of God's infinite, transcending goodness or majesty; it consists in the creature "keeping his place", shrinking down into his own littleness and not presuming to compare himself with this awesome majesty. This movement of soul, this recoil into self, can be called a sort of *flight;* hence it can logically be classified as a form of fear, whose characteristic movement is one of flight. But, as we have said so often, one flees only what is *evil.* The significant point in the above quotation is that here for the first time St. Thomas expressly says that reverence does have evil for its object: the terrible evil of making oneself equal to God.

Let us now turn to the principal question giving St. Thomas' thought on reverence: "De dono timoris." As is well known, in the *Secunda Secundæ* St. Thomas always inserts his questions on the gifts of the Holy Spirit immediately after he has considered the virtue which a particular gift most closely corresponds to. This question on fear follows his treatment of the theological virtue of hope. Why he should put it in this place will be better understood, we think, after his notion of reverence has been treated more fully. For the present suffice it to say that this is the first time in his life he connects the virtue of hope and the gift of fear. Even when writing the *Prima Secundæ* a short time previously, he still preferred to connect this gift with the virtue of temperance.[47] That he changed his mind in the *Secunda Secundæ* is undoubtedly due in no small measure to the fact that he now saw more deeply into the meaning of reverence.

In this question on the gift of fear, St. Thomas devotes no special article to reverence, but he does speak of it frequently when he treats filial fear. How does he describe it ? We have already noted the phrase, "not wishing to make oneself God's equal". An even more frequently recurring term in the present question is "subjection".

[46] Other variations of the expression are, e.g., "non præsumit se ei adæquare" (II-II, Q. 19, a. 10, ad 3), "nec audebunt se ei æquare" (*In Psalm. 18,* vs. 6: Parma ed., Vol. 14, p. 210 b).

[47] I-II, Q. 68, a. 4, c et ad 1.

Filial fear, especially under the aspect of reverence, makes one *subject* to God. The explanation of reverence in terms of subjection to God keeps coming back like a refrain throughout this article: "homo Deum revereatur et se ei subiiciat";[48] "Deum reveremur et refugimus nos ipsi subducere";[49] "nolle subdi Deo . . . opponitur timori filiali, qui Deum reveretur";[50] "ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse";[51] "qui Deum reveretur et ei subiicitur, non delectatur in aliis a Deo".[52] It will be seen that this is but another way of expressing the same idea of reverence. It makes little difference whether we say "se Deo subiicere", or "refugere se æquare Deo", or "resilire a divina majestate in propriam parvitatem". It is always the same act that is being described: the act that is motivated by seeing the vast gulf that exists between God's majesty and our littleness, the act that consists in keeping oneself in the lowly place such a relationship demands, a place of complete subjection to God.

St. Thomas' finest analysis of the act of reverence occurs, as we might naturally expect, when he takes up the point of how fear can remain in heaven. Here we have this sentiment described in its purest form, the exemplar for reverence on earth. Charity will have reached its perfection and all the baser elements of fear will have been cleansed away. Yet still the act of reverence remains, the act of holding oneself in lowly subjection to God; one avoids the evil of rising up and placing oneself on a level with God. What is the motive for the act ? The fact that one is still a *creature.* True, the possibility of withdrawing oneself from subjection to God has been removed by the light of glory, but if we just consider created nature in itself, taken in abstraction from this perfection of glory, there is still ample motivation for a recoil into self before the divine majesty. Created nature *of itself* is always able to rise up against God, to strive to put itself on the same footing with Him. On *earth* we flee the evil of such an insurrection as possible, not only to our

[48] II-II, Q. 19, a. 7, c.
[49] II-II, Q. 19, a. 9, c.
[50] II-II, Q. 19, a. 9, ad 4.
[51] II-II, Q. 19, a. 12, c.
[52] II-II, Q. 19, a. 12, ad 2.

nature taken in itself, but also as possible to our *present status.* In *heaven* it is fled merely as possible *to nature taken in itself,* even though this possibility is removed by our status as "comprehensores". Such a movement of soul is obviously free from all terror and anxiety. It is the accompaniment of perfect love; we might call it with St. Augustine [53] a "timor securus".

> Proprium objectum timoris est *malum possibile:* sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi *fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis:* parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem, ita etiam *malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum præsumptuose insiliat vel contemnat.* Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem: sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. *Fuga igitur huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis.* [54]

The above passage should be studied in connection with another from the Disputed Question *De Spe,* which was written at approximately the same time. The thought occasioning these remarks is one we have met before: why fear can remain in heaven although hope cannot. St. Thomas clearly distinguishes three evils or "defectus" that can motivate fear of God: defectus pœnæ, defectus culpæ, and the defectus of simply being a creature. The last-named is the motive for reverence.

> Timor est respectu *mali.* Sub malo autem comprehendi potest omnis *defectus.* Est autem *triplex* hominis defectus. *Unus* quidem *pœnæ;* et hunc quidem principaliter respicit timor servilis. *Alius* autem est defectus *culpæ;* et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu viæ, in quo peccare possumus. Neutro autem modo erit timor in patria, sublata potestate culpæ et pœnæ [. . .]. Est autem *tertius* defectus naturalis, secundum quod *quælibet creatura in infinitum distat a Deo; qui defectus numquam tolletur;* et hunc defectum respicit *timor reverentialis* qui erit in patria: qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione maiestatis eius, in propriam desiliens parvitatem. [55]

[53] *De Civitate Dei,* Lib. 14, cap. 9 (P.L. 41: 416). This passage is cited by St. Thomas in the same article we are about to quote from.

[54] II-II, Q. 19, a. 11, c.

[55] *De Spe,* a. 4, ad 2. The similarity is evident between this passage and II-II, Q. 19, a. 11, ad 3 (the article we just cited in the previous note). Both speak of the "defectus naturalis creaturæ, secundum quod in infinitum distat a Deo." We

The above two passages give us the essence of St. Thomas' mature thought on reverence. We are now in a position to understand the exact object of reverence and the nature of the reverential act. The rational creature is moved to revere God by a consideration of His majesty and excellence. More precisely yet, the motive is not just the divine excellence as such, but the divine eminence,[56] the infinite chasm that exists between God and His creatures. Moreover, the divine eminence is not regarded merely as sheer goodness in itself (as such it would motivate love) but as in some way connoting an evil. How can God's supreme goodness be regarded as an evil ? Here there is no question, as in servile fear, of His being an *active principle* of the evil of punishments (which though good in themselves[57] are an evil for the one receiving them). Rather, the divine eminence is the "terminus a quo"[58] for the evil of rupturing the right relationship that should exist between Creator and creature, a relationship of lowly subjection on the part of the creature. There is a natural capacity on the part of the created will to rise up in rebellion against its Maker, to strive to put itself on the same footing with God. It is this evil that reverence flees. All overcome with a profound sense of God's transcendent majesty, the reverent man shrinks down into his own smallness, keeping himself in his rightful place of lowly subjection to God.

have preferred to use the one from *De Spe*, since it is a little fuller. — Pending the judgment of manuscript experts, we would suggest that the correct reading of the second-last word in this passage is "*r*esiliens" rather than "*d*esiliens." We have seen that "resilire in propriam parvitatem" is practically a technical term among thirteenth-century theologians for describing the act of reverence (cf. *supra*, notes 23-25, 27-28, 32-33) and that St. Thomas follows this usage (cf. *supra*, note 36; also *III Sent.*, D. 23, Q. 1, a. 5, ad 1 and D. 26, Q. 2, a. 1, ad 4). Du Cange's *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis* does not list any form of "desilire."

56 "In *Christo* fuit timor Dei . . . secundum quod respicit ipsam divinam *eminentiam* prout scilicet anima Christi quodam *affectu reverentiæ* movebatur in Deum, a Spiritu Sancto acta." III, Q. 7, a. 6, c. We know that the question of whether or not Christ had the gift of fear is a traditional place for explaining the meaning of reverence. Except for stressing the idea of superiority contained in the work "eminentia," this article contains no new thought on reverence, so we see no need for devoting any special attention to it. The commentators have laid great stress on this notion of eminence. See Cajetan, *in hoc loco;* John of St. Thomas, *Cursus Theologicus*, "De Spe," Disp. 6, art. 2 (Vivès ed., Vol. 7, # 2-7, pp. 381-384), and "De gratia Christi," Disp. 8, art. 6 (Vivès ed., Vol. 8, pp. 220-226); Salmanticenses, *Cursus Theologicus*, tract. 18, "De spe theologica," Disp. 4, dub. 4 (Palmé ed., Vol. 11, pp. 564-577).

57 II-II, Q. 19, a. 1.

58 II-II, Q. 19, a. 5, ad 2; cf. a. 1, ad 3.

St. Thomas' notion of reverence offers the finest theological explanation of that deep sense of awe in the presence of God that all religious experience testifies to. Instinctively we feel that the proper response to the divine majesty is to prostrate ourselves, to flee the thought of trying to act as though we were on the same level with such infinite goodness and power. In the beginning of religious experience it is only natural that this sentiment of fear would be a sort of terror, a quaking of soul. But even when such baser elements have been burned away in the crucible of divine love, the inner kernel of that sentiment remains. The very angels and saints in heaven are not without it. Do we not sing in the Preface, "*tremunt* potestates"? For the feeling of reverence is one that is not limited to any particular condition of existence. It can never be absent from the soul that knows and loves God, for it is quite simply the feeling of "creatureliness". The words of Cardinal Newman are an apt expression of this common conviction:

> Now it must be observed that the existence of fear in religion does not depend on the circumstance of our being sinners; it is short of that. Were we pure as the Angels, yet in His sight, one should think, we could not but fear, before whom the heavens are not clean, nor the Angels free from folly. The Seraphim themselves veiled their faces while they cried, Glory! Even then were it true that sin was not a great evil, or was no great evil in us, nevertheless the mere circumstance that God is infinite and all-perfect is an overwhelming thought to creatures and mortal men, and ought to lead all persons who profess religion to profess also religious fear, however natural it is for irreligious men to disclaim the feeling.[59]

2. *Relationship of reverence to the virtues.*

The profound analysis of reverence in the *Secunda Secundæ* undoubtedly played its part in enabling St. Thomas to link the gift of fear with the theological virtue of hope. True, he does not completely abandon his former position that this gift has particular relations with the cardinal virtue of temperance, but the latter relationship is relegated to a secondary place.[60] It is chiefly the virtue of hope, he now tells us, that the gift of fear aids and perfects, and that is the case because of the element of reverential subjection found in this gift. Hope causes us to place our reliance on God, to distrust our-

[59] *Parochial and Plain Sermons,* Vol. 5 (Longmans, New York: 1901), pp. 15-16.
[60] II-II, Q. 141, a. 1, ad 3.

selves. The soul which is filled with reverence, which is completely subject to God, naturally inclines more and more to abandon itself to God's almighty power and to distrust its own weakness. It flees the evil of a haughty and self-confident attitude — that evil which we just heard St. Thomas describe in the words: "si non Deo se subiiciat, sed in ipsum *præsumptuose insiliat* vel contemnat." Reverential fear realizes thus the function of a gift; it accomplishes in more perfect fashion, under the influence of the Holy Spirit, what is done by a virtue in a more human and less perfect manner. Total abandonment of self is indeed gradually brought about by the virtue of hope; it is accomplished at a stroke, so to speak, by the gift of fear.

> Timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum: sed *timemus ab hoc auxilio nos subtrahere.* Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohærent et se invicem perficiunt.[61]

In the light of St. Thomas' notion of reverence, it is not difficult to see the resolution of a problem referred to previously: the antinomy between fear and love in our relations with God. Love draws us into union with God; fear causes us to retreat from Him. When we first come to know God, no doubt there is an element of psychological struggle between the two. It is love, of course, which triumphs. "Love drives out fear when it is perfect love," St. John says in the famous passage so often quoted by St. Augustine and the scholastics. But there is one pure and noble fear, reverential fear, which must always remain. For it is simply the sentiment of one's smallness, of being a creature, when one is confronted with the infinite majesty of God. This recoil into self is not a flight from God, and hence not opposed to love. It does not seek separation from Him, but rather subjection to Him. It flees from *not* being subject to Him. In the words of St. Thomas, "timor filialis non importat separationem, sed magis subiectionem ad ipsum: separationem autem refugit a subiectione ipsius".[62]

There is much more here than a simple reconciliation of the presence of reverence alongside of love. The theologian has not

[61] II-II, Q. 19, a. 9, ad 1.
[62] II-II, Q. 19, a. 10, ad 3.

probed his problem if he merely shows that these two movements of soul are *compatible*, if he contents himself with showing that the lion and lamb can lie down beside each other. Rather, a reverential fear of God is a strictly *necessary* condition for loving Him. Reverence for God increases as love itself increases; the absence of reverence makes a mockery of love and eventually destroys it. "Sancti nominis tui, Domine, *timorem pariter et amorem* fac nos habere *perpetuum*." [63] For our love of God must always be the love of a weak and limited creature for subsistent Goodness itself, unlimited, all-perfect Goodness. The quality of being directed towards a superior can never be absent from our love. In this sense, it is true to say that our love for God cannot be modeled on the love we have for our equals or on the love between the Divine Persons themselves (just as, analogically, a servant's love for his master must differ from a husband's love for his wife). It spells disaster for love to begin putting God on the same footing with ourselves, to get "chummy" in our relations with Him. True love for God must always have an element of "separation" in it, in the sense that we love Him *above* everything else, keeping ourselves in reverent subjection to Him and not striving after equality with Him. The brief phrases of St. Thomas put it exactly:

> [Timor filialis] quodammodo separationem importat per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subiicit. Quæ etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget. [64]

When speaking of the relations between reverence and love, we cannot refrain from including a passing word on the importance of this doctrine for the spiritual life. St. Thomas' treatise on the virtues and gifts is that of the speculative theologian. But it is not merely arid abstraction which has no relation to the personal life of the Christian. Rather, as his followers have pointed out so frequently, it can and should be a rich source for the nourishment of one's inner life. St. Thomas' precise descriptions of supernatural realities are the scholastic counterpart of what saintly souls learn in an experiential manner. Reverence and love are a case in point. St. Thomas has

[63] Oration for the Sunday within the octave of Corpus Christi.
[64] II-II, Q. 19, a. 10, ad 3.

magnificent treatises on the virtue of charity; he insists on its absolute primacy in Christian life. Yet he takes care to indicate the role that the gift of fear, particularly under the aspect of reverence, has with regard to charity. Reverence must accompany love for God; it grows as charity grows. It is instructive to compare the brief and measured formulas of St. Thomas with the practical directions for souls given by masters of the spiritual life. As an example, let us look at a few lines from Mgr Gay, whose instructions to nuns are a spiritual classic. Are not his words, glowing with warmth and unction, but the practical application of the more abstract treatment we have been considering ?

> Nous ne pouvons nous empêcher de dire que si, parmi les sentiments qu'inspire à une âme l'amour tendre et ardent qu'elle a pour Jésus-Christ, celui d'une profonde révérence envers Dieu ne se rencontre pas; si un saint et religieux respect n'est pas un des foyers où ces ardeurs s'allument, cette âme doit se défier de son amour, et elle ne sera que prudente en examinant sérieusement ses voies [. . .]. Une certaine familiarité avec Dieu est assurément la chose la plus naturelle à un chrétien [. . .]. Un des buts principaux de l'Incarnation a été de révéler la possibilité de cette familiarité sublime entre la créature et le créateur [. . .]. Mais si la familiarité bien comprise est un état si désirable, mal comprise et mal pratiquée, elle n'est plus que le sans-façon, et le sans-façon avec Dieu est quelque chose d'horrible. Déjà entre hommes de condition et de valeur inégales, il est malséant au point d'être insoutenable. Entre la créature et Dieu, comment le qualifier ? L'âme qui s'y laisse aller se flattera toujours vainement de devenir parfaite.[65]

In the preceding pages we have had occasion to consider the relationship between reverence and the theological virtues. We have seen that faith gives the knowledge of God which must precede the appetitive movement of supernatural reverence, that reverential fear or subjection to God is especially suited to safeguard and develop the virtue of hope, that reverence is also a prerequisite for loving God rightly. In the theology of St. Thomas we likewise find numerous references to the connections between reverence and various moral virtues. It is reverence for God, he tells us, that provides the chief inspiration, the motivation, for the virtue of religion,[66] for the virtues of humility[67] and temperance,[68] for the poverty of spirit mentioned

[65] *De la Vie et des Vertus chrétiennes* (Paris: 1875), tome I, pp. 209-210.
[66] II-II, Q. 81, a. 2, ad 1.
[67] II-II, Q. 161, a. 2, ad 3; a. 3, c; a. 6, c.
[68] II-II, Q. 141, a. 1, ad 3.

in the beatitudes [69]. It would expand the present paper beyond all reasonable proportions to examine the delicate relationships that St. Thomas traces between reverence and these other attitudes of soul. What we would like to point out here, however, is the general principle which is the basis for the relationship of reverence to the moral virtues.

In the act of reverence, we have seen, man subjects himself to God. Now subjection to God is broken by sin — *any* sin. Hence we can draw the conclusion that reverence for God is a motive for avoiding *all* sin. Or, to state the matter from the positive side, reverence for God is a motive for, a safeguard of, *all the virtues.* It is true that St. Thomas does not mention reverence in treating each virtue in particular, but only when there is some *special* relationship between a virtue and reverence. However, in his treatment of the gift of fear, he uses very general formulas when speaking of reverence, formulas which show that reverence has the broadest scope in influencing our moral life. He tells us, for instance, "timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi [. . .] principium quoddam *omnium* eorum quæ in Dei reverentiam observantur". [70] Even more striking is an article which explains the Scriptural dictum that fear is the beginning of wisdom. St. Thomas makes it clear in the beginning that by wisdom he understands not mere speculative knowledge, but the wisdom which guides man in godly living. Reverential subjection to God, he then explains, is like a principle from which such a "wise" life flows. "Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subiiciat; sic enim *consequenter in omnibus* secundum Deum regulabitur." [71] We see, then, that reverence for God has the greatest latitude in helping man to practice virtue; it can be at least a partial inspiration for any virtuous act.

[69] II-II, Q. 19, a. 12.

[70] II-II, Q. 22, a. 2, c.

[71] II-II, Q. 19, a. 7, c. Note also the reply to the second objection: "*timor* Dei comparatur ad *totam vitam* humanam per sapientiam Dei regulatam *sicut radix ad arborem.*"

The great latitude which reverence has in affecting man's moral life is the true glory of the gift of fear. As we have seen, supernatural reverence is properly an act of this one gift of the Holy Spirit. In itself, the gift of fear is the lowliest of all the seven; the act of fear does not have the intrinsic dignity of the other six. But the dispositions it introduces into the soul are highly necessary ones; they are prerequisites for the activity of all the other gifts. For the gifts are dispositions which render the soul sensitive to the delicate movements of the Holy Spirit. A primary requisite for becoming responsive to these movements is that the soul be *subject* to God, which is accomplished by the first of the gifts, that of the fear of the Lord.

> Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, *primo* requiritur ut sit ei *subiectum, non repugnans:* quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. *Hoc autem facit timor filialis* vel castus, inquantum per ipsum *Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere.* Et ideo timor filialis quasi primum locum obtinet ascendendo inter dona Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo.[72]

Francis B. Sullivan, C.PP.S.,
St. Joseph's College,
Collegeville, Indiana.

[72] II-II, Q. 19, a. 9, c. Cf. I-II, Q. 68, a. 7, ad 1. We have already called attention to the early and brief formulation of this idea in the *Scriptum Super Sententiis;* cf. *supra,* note 38.

Nicolaï Hartmann

1882 - 1950

Il y a environ deux ans que les nouvelles d'outre-mer annonçaient la mort de Nicolaï Hartmann. Cette mort marque la disparition d'un des plus importants philosophes de l'Allemagne et de l'Europe d'aujourd'hui. Malgré la place importante qu'il occupe dans la philosophie contemporaine, Hartmann est moins connu dans les pays latins et anglo-saxons par suite de la langue qui sert de véhicule à sa pensée. C'est pourquoi nous sommes incité à faire connaître davantage la figure récemment disparue de ce penseur qui a joué un si grand rôle dans son pays.

Né en 1882 à Riga, Lettonie, de parents allemands, il fit ses humanités à Saint-Pétersbourg, Russie. Il étudia la médecine à l'Université de Dorpat, Estonie; puis, la philosophie à Saint-Pétersbourg et à Marbourg, Allemagne. En 1907, il conquit le grade de docteur en philosophie et, quelque temps après, il commença sa longue carrière de professeur (1909-1950). Il dispensa son enseignement dans les universités suivantes: Marbourg, Cologne, Berlin et, après la deuxième Grande Guerre, Gœttingue.

En dehors des nombreux articles qu'il écrivit, Hartmann nous livra sa pensée dans les grands ouvrages suivants: *Les Fondements de la Métaphysique de la Connaissance* [1]; *Essai sur les Fondements de l'Ontologie* [2]; *Puissance et Acte* [3]; *La Construction du Monde réel* [4]; *Le Problème de l'Être spirituel* [5]; *La Philosophie de la Nature* [6]; *L'Éthique* [7].

[1] *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4e éd., 1949. — Traduction française par Raymond VANCOURT, *Les Fondements de la Métaphysique de la Connaissance*, Paris, Aubier, [s.d.].
[2] *Zur-Grundlegung der Ontologie*, 3e éd., 1949.
[3] *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938.
[4] *Der Aufbau der realen Welt*, 1940.
[5] *Das Problem des Geistigen Seins*, 2e éd., 1949.
[6] *Die Philosophie der Natur*, 1950.
[7] *Ethik*, 3e éd., 1949. — Cet ouvrage a été traduit en anglais et en espagnol.

La pensée de Hartmann est surtout remarquable dans trois domaines de la philosophie: la critique, la métaphysique et l'éthique. C'est à ce triple point de vue que nous voulons l'étudier ici.

I. — THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.

Il est naturel de commencer par la critique, puisque c'est le point névralgique de la philosophie moderne depuis Kant. Aussi Hartmann a-t-il commencé son travail scientifique dans une atmosphère où faire de la philosophie signifiait faire la critique de la connaissance. Il est à bien noter qu'il étudia et qu'il commença son enseignement à l'Université de ce Marbourg qui a donné son nom à une des plus importantes écoles kantiennes, à savoir l'école néo-kantienne de Marbourg. Voilà pourquoi les premiers essais de Hartmann portent l'empreinte des logiciens de Marbourg.

Mais c'est un signe de son originalité et de son talent philosophique, qu'il n'ait donné ni dans le criticisme de son époque, ni dans l'idéalisme de l'école où il reçut sa formation. Avant de formuler sa propre conception du problème critique, il devait confronter les deux grands courants de l'idéalisme contemporain: celui de l'école de Marbourg d'une part, et celui de Husserl d'autre part; enfin, l'idéalisme de Kant même. Il fait cette critique et il donne sa propre doctrine dans son ouvrage: *Les Fondements de la Métaphysique de la Connaissance.* Cette étude, parue en 1921, range Hartmann parmi les critiques réalistes.

Il y exerce une critique sévère de l'école logistique de Marbourg. Elle a, selon lui, méconnu les problèmes vrais et naturels de la connaissance. Par l'élimination du « Ding an sich » (chose en soi de Kant) et par l'affirmation de l'identité de l'être et de la connaissance, elle a fait disparaître le caractère vrai de la connaissance: la transcendance réciproque du sujet et de l'objet. Si l'être et la connaissance sont identiques, il n'y aura plus aucune différence entre le monde vrai et l'imaginatif [8].

Doué d'un sens aigu de la réalité, Hartmann ne pouvait pas omettre, non plus, la confrontation avec la phénoménologie de Husserl.

[8] *Les Fondements de la Métaphysique de la Connaissance,* éd. allem. 1921, p. 161 (nous utiliserons l'abbréviation *M.C.*).

Dans cette dernière, Hartmann pensait trouver une méthode excellente pour une philosophie qui veut avancer sans aucune idée préconçue et qui veut s'appuyer uniquement sur ce qui lui est donné. Mais il écarte les affirmations idéalistes de Husserl: la mise-entre-parenthèses, la conscience pure avec ses contenus purs, contemplés dans les actes purs de la même conscience. Husserl a construit une phénoménologie étroite, limitée aux contenus immanents de la conscience [9]. Pour Hartmann on peut, sans difficulté, étendre la phénoménologie aux objets réels. La phénoménologie husserlienne, la recherche du contenu essentiel, mais conçue d'une manière réaliste: telle sera pour Hartmann la méthode de recherche. Par suite, Hartmann affirme que le rôle principal de la philosophie ne consiste pas dans la construction des systèmes, mais dans la position nette des problèmes, comme ils se présentent devant la phénoménologie, sans parti pris, avec leurs aspects intelligibles et inintelligibles. Il n'est donc pas étonnant que nous rencontrions dans la philosophie de Hartmann, tant de problèmes qu'il déclare irrationnels.

Mais un philosophe allemand, élaborant la théorie de la connaissance, doit nécessairement se mesurer avec Kant, père de la position moderne du problème critique. En analysant la doctrine de l'auteur de la *Critique de la Raison pure,* il essaie de démontrer l'inconsistance des notions fondamentales de la critique kantienne: ainsi, celles de la « chose en soi », de la sensation et de la conscience comme telle (Bewusstsein überhaupt [10]).

Mais il insiste, avant tout, sur la critique du subjectivisme kantien. Il apprécie bien l'intention de Kant: sauver la valeur de la connaissance scientifique. Cependant le raisonnement de celui-ci est erroné. S'appuyant sur la valeur indéniable de la connaissance mathématique, obtenue par un procédé purement à priori, et tout à fait sûre et valide malgré son caractère à priori, même dans l'ordre réel, Kant a posé le dilemme suivant: l'accord entre la connaissance et l'être s'explique ou bien parce que la connaissance détermine l'ordre réel, ou bien parce que l'objet réel détermine la connaissance. Or la détermination de la connaissance par l'objet est impossible, car ce qui est singulier

[9] *M.C.*, 165.
[10] *M.C.*, 149.

et contingent ne peut pas être la cause d'une connaissance universelle et nécessaire, telle que la connaissance à priori et scientifique. C'est ainsi que Kant parvient au principe suprême de son système (oberster Grundsatz): les conditions de la possibilité de la connaissance sont les conditions de la possibilité de l'objet de la connaissance. En d'autres termes: les catégories de la raison sont les catégories des objets réels.

Mais, demande Hartmann, le dilemme de Kant est-il vrai ? Hartmann donne à cette question une réponse négative. Le dilemme kantien n'est pas complet. Il y a une troisième possibilité de la détermination: l'objet et le sujet (c'est-à-dire la connaissance) peuvent être déterminés par un troisième [11]. Et ce troisième est, selon Hartmann, le système des catégories qui embrasse également l'ordre de l'être et celui de la connaissance. Ces catégories sont constituées par certains genres suprêmes, transcendants, embrassant les différents modes, manières et degrés de l'être, chacun selon sa manière. Trouver ces catégories, c'est une des tâches — la plus importante — de l'ontologie hartmannienne. L'objet et le sujet sont alors façonnés par les mêmes catégories, bien que selon leur diverse manière. Cette relation de l'objet et du sujet fondée sur les catégories donne la raison de l'accord entre la connaissance et l'être. Cette relation est appelée par Hartmann: relation fondamentale catégorique. C'est le principe qu'il substitue au principe suprême de Kant.

Cependant Hartmann n'a pas seulement critiqué la pensée des autres, il a aussi donné une doctrine cohérente de la connaissance. Cette doctrine, nulle part ailleurs il n'a su mieux l'exposer que dans la préface de sa métaphysique de la connaissance: « Les recherches qui y suivent partent de cette manière de voir: la connaissance n'est ni une création, ni une génération, ni une production de l'objet, que l'idéalisme nous veut enseigner — qu'il soit de mode ancien ou nouveau, — mais elle est la compréhension de quelque chose qui est donnée avant la connaissance et est indépendante de celle-ci. »

Ces paroles nous montrent clairement le caractère de la critique de Hartmann: retour au réalisme.

[11] *M.C.*, 338.

Sa méthode phénoménologique l'a efficacement aidé à faire ce pas décisif à une époque où l'idéalisme était encore en pleine floraison. C'est ce que nous voyons dans son analyse du processus de l'acte de connaissance.

La connaissance, dit-il, pour qui l'examine sans aucune idée préconçue, est une relation où celui qui connaît et celui qui est connu — sujet et objet de la connaissance — s'opposent l'un à l'autre. Cette position vis-à-vis de ces deux éléments (das Gegenüber) ne peut pas être enlevée. Elle exprime leur différence irréductible. C'est ce qui fait la transcendance de l'acte de connaissance [12].

Bien que la relation du sujet et de l'objet soit bilatérale, elle n'est pas convertible. La fonction du sujet est différente de celle de l'objet. Le rôle du sujet: comprendre l'objet; celui de l'objet: être compris par le sujet [13]. Cette compréhension est, selon Hartmann, un acte par lequel le sujet sort de lui-même, entre dans la sphère transcendante et hétérogène de l'objet, recueille les marques de celui-ci et rentre avec les notes recueillies dans sa propre sphère de sujet. Malgré la compréhension, l'objet reste toujours « vis-à-vis », jamais il ne devient immanent. L'objet n'entre jamais dans le sujet. C'est seulement son image qui apparaît dans le sujet avec les notes de l'objet. L'image appartiendrait à l'essence de l'acte de connaissance [14].

Une telle conception du phénomène de la connaissance permet à Hartmann de rendre le poids ontologique à l'objet de la connaissance, son fondement ontologique longtemps ignoré artificiellement par les idéalistes. Analysant ensuite la notion de la vérité et celle du progrès de la connaissance, Hartmann déclare: le fait de la connaissance n'est pas seulement en dehors du sujet, mais il est aussi en dehors de la relation de connaissance.

C'est ainsi que Hartmann devient un de ces rares penseurs qui, depuis Descartes, ont réussi à éviter le piège qui se cache dans la position du problème critique. On a toujours cherché le pont entre la raison et le monde. Mais on a toujours également échoué. Selon Hartmann, il n'y a aucun pont à chercher. La connaissance, de sa

12 *M.C.*, 43.
13 *M.C.*, 43.
14 *M.C.*, 43.

nature, tend toujours vers l'objet. S'il ne réfléchit pas artificiellement sur soi-même, le sujet ne se voit pas lui-même dans l'acte de connaissance, mais bien l'objet extérieur [15]. A cette question: l'ontologie doit-elle devancer la critique ou celle-ci l'ontologie ? La réponse de Hartmann est nette: l'ontologie n'a pas besoin d'être précédée par la critique — ce serait là une manière de voir artificielle. C'est l'ontologie qui précède naturellement, parce que la connaissance tend, de par son essence, vers l'être [16].

Cela ne veut pas dire que l'ontologie soit absolument indépendante de la théorie de la connaissance. Il faut avouer que ce que nous savons de l'être, nous le savons par la connaissance. Ainsi, bien que l'être existe indépendamment de la connaissance, la connaissance de l'être n'est pas libre de la critique qu'elle fait d'elle-même [17]. En ce sens, on peut dire que l'ontologie dépend de la critique, mais on ne peut pas soutenir que l'être est déduit de la connaissance. Cette dépendance cependant est seulement secondaire. Tandis que la dépendance de la critique par rapport à l'ontologie est quelque chose de primaire et de fondamental. Il résulte de l'analyse du phénomène de la connaissance que la connaissance est une des multiples relations entitatives. Par « relations entitatives », il faut entendre les différents rapports par lesquels les êtres sont diversement liés les uns aux autres. Si on considère la connaissance comme une de ces relations, elle entrera entièrement dans le domaine ontologique, parmi les autres relations entitatives [18].

Quand Hartmann affirme que la connaissance est une de ces relations que nous avons aux choses qui nous entourent, il croit qu'il a renversé la révolution copernicienne de Kant. Kant a affirmé l'immanence de l'être dans la connaissance; lui, Hartmann, affirme l'immanence de la connaissance dans l'être [19]. Parce que la connaissance est une des relations entitatives, le sujet et l'objet doivent être dans la même sphère que l'être qui les embrasse, les lie, les soutient par ses relations innombrables. Le sujet et l'objet ne sont pas là isolés

15 *M.C.*, 177.
16 *M.C.*, 177.
17 *M.C.*, 178.
18 *M.C.*, 179.
19 *M.C.*, 276.

d'abord l'un de l'autre, puis reliés entre eux comme par un pont que les dualistes s'acharnent à trouver. C'est une *ignoratio elenchi*: ils cherchent la solution d'un problème qui n'existe pas. Le sujet et l'objet sont joints l'un à l'autre dès le point de départ [20].

II. — L'ONTOLOGIE.

Si la critique hartmannienne est caractérisée par un retour au réalisme, la philosophie entière de Hartmann se distingue par la restauration de la philosophie de l'être, c'est-à-dire de l'ontologie.

Après un sommeil de l'ontologie, qui dure depuis deux cents ans, le temps est arrivé de retourner aux problèmes de l'être [21]. A cause de ce sommeil, le philosophe qui veut faire de l'ontologie doit chercher ses prédécesseurs dans un passé bien lointain. Parmi ces prédécesseurs, il y en a deux que Hartmann reconnaît pour ses ancêtres spirituels: Aristote et Christian Wolff. La *Métaphysique* d'Aristote est, selon lui, une œuvre fondamentale parmi les ontologies de tous les temps [22]. La *Philosophia prima sive Ontologia* de Ch. Wolff nous donne une exposition complète du problème ontologique [23].

Et pourquoi faut-il retourner dans le passé et reprendre le fil perdu de l'ontologie là où Descartes et Kant le firent tomber ? C'est, répond Hartmann, parce qu'en chaque domaine des recherches philosophiques, les problèmes fondamentaux sont de caractère ontologique [24].

Il est impossible d'éliminer de la philosophie le problème ontologique. Cela est démontré comme par un argument *ad hominem* dans les tentatives vaines de l'idéalisme, du subjectivisme et même du scepticisme qui voulaient mettre de côté le problème de l'être. En le niant, ils l'affirmaient. Quand l'idéaliste parle de l'idéalité de l'être, de fait, il parle de l'être. Le subjectiviste est obligé d'expliquer l'apparence de l'être. Le sceptique fait pareillement de l'ontologie, quand il met en doute l'existence de la réalité. Toute connaissance théorique est nécessairement ontologique. C'est d'ailleurs naturel, parce qu'on peut connaître seulement « quelque chose », mais non pas « le

20 *M.C.*, 311.
21 *Essai sur les Fondements de l'Ontologie*, éd. allemande, p. X (que nous citerons désormais ainsi: *F.O.*).
22 *F.O.*, IX.
23 *F.O.*, VIII.
24 *F.O.*, 12.

rien ». Et ce « quelque chose », c'est l'être par lequel s'ouvre le problème ontologique [25].

Dans l'introduction de son *Zur-Grundlegung der Ontologie,* Hartmann démontre d'une manière magistrale, comment les sciences et les disciplines philosophiques aboutissent en dernière analyse à l'ontologie ou bien à la métaphysique.

Considérant les sciences, nous voyons qu'elles deviennent de plus en plus mathématiques, c'est-à-dire réduites à des formules mathématiques. Mais les déterminations quantitatives, comme celles des mathématiques, sont toujours des déterminations de « quelque chose ». Qu'elles soient matière, énergie, mouvement, processus causal, elles ne s'expliquent que par l'ontologie. La science de la vie organique pose la question suivante: quelle est la manière de la détermination biologique ? Doit-elle se concevoir à la manière de la causalité efficiente ou finale ? La réponse à cette question est donnée par l'ontologie. La manière d'être de l'âme sera connue de la métaphysique et non pas de la psychologie. La subsistance de l'esprit objectif, vue pour la première fois par Hegel, est un problème métaphysique. On soutient que la logique est une science isolée, enfermée en elle-même, qui n'a aucune relation avec la métaphysique. Mais quand on se demande quelle est la manière d'être du jugement logique, de la conséquence et en général celle des lois logiques, la réponse ne peut être donnée que par la métaphysique. Les questions posées dans l'éthique: la possibilité de la liberté de la volonté, l'essence du bien, le mode d'existence des valeurs éthiques: voilà autant de questions métaphysiques. Dans l'œuvre d'art, un contenu spirituel s'unit à une matière sensible. La manière de cette union est un problème également métaphysique. Dans l'histoire, qui est la vie de l'esprit objectif, quand nous cherchons quelle est la fin du processus historique, nous posons une question métaphysique [26].

Nous avons ainsi toutes les raisons de retourner à l'ontologie. Mais à une ontologie nouvelle ! Malgré sa reconnaissance à l'ontologie d'Aristote et de Wolff, Hartmann déclare que la vieille ontologie ne peut plus être soutenue. Dans ces thèmes traditionnels:

[25] *F.O.*, 5.
[26] *F.O.*, 8-25.

Dieu, le monde, l'âme, elle a été dépassée par la critique kantienne; au sujet des nouvelles questions soulevées par le progrès des sciences, elle n'est pas en mesure de nous répondre [27].

Et qu'est-ce qu'il reproche à la métaphysique ancienne, à savoir celle des scolastiques et des rationalistes ? Son caractère dogmatique et déductif. Selon Hartmann, l'ancienne ontologie faisait deux équations. Par la première, elle a établi une identité entre l'ordre idéal et l'ordre réel, disant que le règne des essences, des structures idéales pénètre et détermine au fond l'ordre réel. Par conséquent, tout ce que nous trouvons dans le monde est nécessairement rationnel, et il n'y est rien qui soit irrationnel. Autrement, la chose, étant fondée sur des lois idéales, se contredirait elle-même [28]. Par la deuxième équation, on a affirmé l'identité entre l'ordre idéal et les lois ou les formes de l'intelligence. Cette deuxième équation, de même que la première, signifiait que la réalité était livrée à l'action créatrice libre de l'esprit [29].

C'est ainsi que se sont produites les grandes ontologies systématiques qui, partant de quelques principes logiques évidents et les traitant comme principes ontologiques, ont « déduit » la réalité. Aristote même, selon Hartmann, n'est pas exempt de cette erreur. Il a cru qu'il était possible de construire une ontologie complète avec le principe de contradiction et les concepts de l'acte et de la puissance [30].

Au lieu de telles ontologies, Hartmann en veut une nouvelle qui serait selon lui analytique et critique.

Elle doit être analytique: elle doit prendre son point de départ dans l'analyse des problèmes qu'elle trouve. Elle ne fera aucune distinction entre problèmes intelligibles et inintelligibles, pour rejeter ces derniers. Intelligibilité ou inintelligibilité n'a nulle importance du point de vue de l'être [31]. La nouvelle ontologie sera deuxièmement critique: elle rejettera les deux équations de l'ontologie ancienne entre l'ordre réel et idéal, ensuite entre l'ordre idéal et mental. C'est la simplification la plus radicale qui enlève leur caractère critique aux métaphysiques anciennes. Certainement, il y a une conformité entre

27 *F.O.*, IX.
28 *F.O.*, 181, 183.
29 *F.O.*, 184.
30 *F.O.*, 34.
31 *M.C.*, 181.

les différents ordres d'être, mais ce n'est qu'une identité limitée. Les ordres réel, idéal et mental sont des ordres indépendants les uns des autres. Et c'est justement la tâche de l'ontologie nouvelle de trouver comment les structures idéales retournent dans les formes mentales et montrer comment celles-là apparaissent dans l'ordre réel. Une ontologie qui respectera les limites de la conformité des structures mentales avec les structures idéales et réelles sera aussi critique [32].

Voilà les idées directrices et générales de l'ontologie de Hartmann. Celui-ci se laisse guider par de tels principes dans ses grandes œuvres métaphysiques que nous avons citées au début de notre article.

Mais il est aussi intéressant de connaître, en particulier, quelques pensées plus caractéristiques de Hartmann.

Il faut noter d'abord que Hartmann abandonne la notion traditionnelle de l'ontologie et de la métaphysique. Pour lui, la métaphysique n'est pas une science ayant son objet formel propre, mais elle est une science qui cherche, dans n'importe quel domaine de la philosophie, les problèmes que nous ne pouvons que partiellement résoudre, parce qu'ils sont dans leur totalité insolubles, *irrationnels* [33]. Cette partie de la métaphysique qui s'occupe des aspects connaissables des problèmes sera l'ontologie [34].

L'ontologie nouvelle de Hartmann adopte un certain platonisme en ressuscitant la doctrine d'un ordre idéal subsistant en soi-même. Il est à noter que cette reprise de la vieille lutte autour des universaux n'est pas chez Hartmann sans ambiguïté.

Pareillement, Hartmann reprend l'ancien problème de la relation de l'essence et de l'existence dans les êtres réels. Il lui donne une solution assez étrange. Entre les deux, il existe, selon lui, une identité « oblique » : si on considère une chose isolée, son essence diffère réellement de son existence; mais si la même chose est considérée dans la cohérence de la totalité de l'être, l'essence d'une chose est l'existence d'une autre qui est immédiatement inférieure à la première sur la même ligne d'être. Par exemple, l'essence du rameau

[32] *M.C.*, 186, 130.
[33] *F.O.*, 28.
[34] *F.O.*, 29-31.

est l'existence de la feuille et l'existence du rameau est l'essence de l'arbre [35].

Hartmann a consacré un livre entier aux problèmes des modes d'être, c'est-à-dire à la recherche des notions du nécessaire, du réel, de l'actuel, du possible, du contingent, de l'impossible [36]. La doctrine centrale de ces recherches se trouve dans la notion du possible. Il rejette la notion du possible aristotélicien et renouvelle le possible des mégaréens. Possible en ce sens veut dire: une chose dont toutes les conditions sont complétées pour commencer à exister. Cette notion conduit Hartmann à l'affirmation suivante: ce qui est réellement possible est aussi réellement nécessaire [37]. C'est une doctrine qui a des conséquences profondes dans le système hartmannien, particulièrement dans la question de l'absolu.

Hartmann considère l'univers comme composé de quatre couches différentes, posées l'une sur l'autre: l'inorganique, l'organique, la psychique et la spirituelle. La relation entre ces différentes couches est déterminée par les lois « catégoriques », dont les principales sont les lois de la force et de la supériorité. Selon la loi de la force, la couche inférieure est toujours plus forte que la supérieure, mais celle-ci est toujours plus parfaite que la première, parce qu'elle contient quelque chose de plus que l'inférieure. Par ce « plus », la supérieure obtient une liberté quant à l'inférieure, mais cette liberté ne peut jamais signifier une existence indépendante. La supérieure peut exister seulement si elle est portée par l'inférieure.

Dans son livre *Le Problème de l'Être spirituel,* Hartmann expose sa philosophie de l'esprit qui est caractérisée par l'affirmation de l'esprit objectif et objectivé, en dehors de l'esprit personnel. L'esprit objectif est celui qui se manifeste dans le droit, l'éthique, la langue, la religion, la science, les arts. L'esprit objectivé se trouve dans les œuvres opérées par l'esprit personnel et l'esprit objectif, dans lesquelles la matière sensible s'unit à un contenu spirituel et le porte. Bien que l'esprit objectif et objectivé soient des réalités, seul l'esprit personnel a sa subsistance en lui-même.

35 *F.O.*, 133.
36 *Möglichkeit und Wirklichkeit.*
37 *Puissance et Acte*, éd. allem., 1938, p. 169.

III. — L'ÉTHIQUE.

Peut-être la critique et l'ontologie de Hartmann sont-elles plus originales, mais son éthique n'est pas moins imposante.

Comme moraliste, Hartmann se range parmi les penseurs qui considèrent l'éthique comme la théorie des valeurs morales. De ce point de vue, ces prédécesseurs sont Lotze, le père de la théorie moderne des valeurs; Brentano, qui a essayé d'assurer l'objectivité des valeurs morales, et surtout Max Scheler.

Le plus grand mérite de Scheler fut de faire une critique efficace du système moral formaliste et intellectualiste de Kant. Hartmann accepte pleinement cette critique faite par Scheler. Il la complète même à son tour par une critique du subjectivisme kantien.

On peut dire, suivant l'avis de Kant, que la loi morale, par sa nature générale, universelle et catégorique, peut être considérée comme forme par rapport au cas particulier qui tient le rôle de matière. Mais bien que les principes moraux soient des formes, ils ont nécessairement un certain contenu sans lequel ils ne nous diraient rien. Or, rien ne nous empêche de considérer ce contenu comme matière. Ainsi, pour se servir du langage de Kant, on peut parler non seulement des formes à priori, mais aussi de matière à priori [38].

L'intellectualisme de Kant vient de ce qu'il croit être dans notre vie morale une fonction intellectuelle qui applique continuellement la loi morale universelle aux cas particuliers. Mais, en réalité, il n'y a rien de vrai. Nous ne pouvons pas montrer cette « subsomption » logique dans nos jugements pratiques. Notre attitude morale est plutôt intuitive, émotive, sentimentale [39].

Enfin Hartmann rejette le subjectivisme kantien ou l'autonomie morale, comme l'enseigne Kant. Celui-ci se trompe de nouveau quand il pose un autre dilemme. Selon Kant, la loi morale vient ou bien du dehors, du monde empirique, ou bien de l'homme même, de son intelligence. Or — c'est naturel pour Kant, — il est impossible d'avoir un principe nécessaire et universel de l'expérience. Par conséquent, la loi morale vient de la raison. Cependant, dit Hartmann, il y a encore une autre possibilité. La loi morale ne vient ni de

[38] *Ethique*, éd. allem., 1949, p. 109 (que nous citerons ainsi: *E.*).
[39] *E.*, 116.

l'expérience ni de la raison, mais d'une troisième sphère: elle vient du « règne des valeurs » ayant leur subsistance idéale, propre [40].

Cette dernière pensée nous ouvre la porte sur le concept central de l'éthique hartmannienne: sur la valeur morale. La première partie de son *Éthique,* un fort volume de 821 pages, la « phénoménologie des valeurs », est consacrée au problème des valeurs.

Pour donner une notion de la valeur, Hartmann cherche avant tout pour sa spéculation un juste point de départ.

En cherchant l'origine de la notion du bien et du mal moral, nous ne pouvons pas partir des actes mêmes, qualifiés déjà comme bons ou mauvais. Avant la qualification, il faut déjà connaître la règle selon laquelle ils sont dits bons ou mauvais. En d'autres termes, les actes ne peuvent pas fournir le « fait moral », le fondement de la théorie morale.

Mais en tous nos actes, soit que nous agissions, soit que nous jugions, nous avons une « conscience de valeur ». Il ne s'agit pas d'une conscience claire d'un principe ou d'une connaissance distincte de la valeur. C'est un « sentiment de valeur », une connaissance plus ou moins claire de la valeur morale de la situation où on se trouve. Cette conscience de valeur primaire, obscure, accompagnatrice, est le phénomène, le fait fondamental de l'éthique. Ce doit être le point de départ aussi pour toute philosophie morale qui veut s'appuyer sur des faits vrais [41].

Une analyse approfondie de cette conscience de valeur primaire et spontanée nous révèle la nature des valeurs. Elles sont des objets ayant un certain contenu ou matière. Elles sont des objets idéaux, non réels. Elles ne sont accessibles que pour le « sentiment de valeur » et elles sont relativement à ce dernier des objets transcendants. Elles sont pareillement au-delà de l'être réel [42]. Leur manière d'être est celle des idées de Platon. Les valeurs sont membres de ce règne des idées qui peut être vu seulement par l'intuition, mais non par un raisonnement intellectuel [43]. On ne peut pas les avoir, par exemple,

[40] *E.*, 105.
[41] *E.*, 58.
[42] *E.*, 118.
[43] *E.*, 117.

par une abstraction faite à partir des cas concrets de la vie morale [44]. C'est par une connaissance « émotionnelle » à priori que nous les avons.

Les valeurs sont ensuite objectives et absolues. Objectivité veut dire ici l'indépendance des valeurs par rapport à toute action créatrice du sujet. Leur caractère absolu exprime qu'elles subsistent en elles-mêmes d'une subsistance idéale, et elles ont leur force obligatoire également en elles-mêmes et par elles-mêmes.

Que les valeurs soient absolues, c'est une qualité si importante pour les valeurs, qu'il faut dire qu'elles n'ont besoin d'aucune autorité pour avoir la force d'obliger, y compris même l'autorité de Dieu. De plus, les valeurs excluent Dieu comme une autorité supérieure à elles-mêmes. Elles doivent être absolues et si elles ne sont pas absolues, elles ne sont plus valeurs. Voilà le fondement d'une des célèbres « antinomies » hartmanniennes: ou bien Dieu ou bien les valeurs morales absolues [45].

Les valeurs faisant partie d'un ordre propre, idéal, ne restent pas pour toujours dans leur sphère immobile et éternelle. Elles ont une tendance à influencer, comme principes, l'ordre réel des actes humains. Mais, par elles-mêmes, elles sont incapables d'une influence directe. Pour cela, elles ont besoin d'une aide qui soit 1° membre de l'ordre réel, empirique; 2° capable d'apercevoir les valeurs; 3° capable de tendre à la réalisation des valeurs. Une telle aide est pour les valeurs la personne humaine [46].

Dans la réalisation des valeurs, Hartmann découvre les deux traits les plus essentiels de la personnalité humaine: la prévoyance ou providence et la prédestination. Celles-ci se manifestent dans la position de la fin de l'action et dans la disposition des moyens en vue de la fin. Ce sont, selon Hartmann, des qualités qui ont été considérées jusqu'ici comme des attributs divins. Mais, on ne sait pas si Dieu existe ou non, et on ne le saura jamais. Au contraire, la providence et la prédestination humaines sont des faits. De plus, une providence et une prédestination divines, conçues comme la théologie chrétienne les conçoit, rendraient impossibles théoriquement ces deux actes de

[44] *E.*, 119.
[45] *E.*, 812.
[46] *E.*, 100.

l'homme, d'ailleurs incontestables. De là, une autre raison en faveur d'un athéisme éthique: pour sauvegarder la dignité de la personne humaine, il faut nier l'Absolu.

La deuxième partie de l'*Éthique* de Hartmann s'intitule *L'axiologie de la valeur.* Dans cette partie, Hartmann donne sa théorie des valeurs en général et la description « phénoménologique » des valeurs morales.

Cette dernière est plus remarquable, où il s'affirme comme un phénoménologue profond et excellent. Avec une rare et remarquable ampleur, il s'ouvre à tout ce que la vie morale et les pensées éthiques des anciens lui offrent, depuis Aristote jusqu'à Nietzsche, sans exclure les valeurs de la morale chrétienne.

Les cadres de cet article ne nous permettent pas de long développement sur ce sujet. Qu'il nous suffise d'apporter ici le témoignage du P. Bochenski, o.p. Il considère en effet cette partie de l'éthique de Hartmann comme le système des vertus morales le plus parfait et le plus subtil que nous possédions [47].

Dans la dernière partie de son éthique, Hartmann parle de la liberté de la volonté. Il appelle cette partie: métaphysique des mœurs. Nous savons déjà ce que, pour lui, le mot métaphysique veut dire: un problème qui est insoluble.

Nous y trouvons une tentative fort originale à la suite des scolastiques et de Kant.

Il adopte, pour point de départ, l'opinion de Kant, qui est, selon lui, identique à la conception du problème de la liberté chez les scolastiques: la liberté de la volonté n'est pas une liberté en sens négatif, mais une liberté positive. C'est-à-dire, la liberté ne consiste pas en ce que la volonté ne soit déterminée par rien. La volonté que nous croyons libre, est une volonté bien déterminée.

Kant a vu clairement que l'homme, comme un membre du processus naturel, *Naturwesen,* être naturel, ne peut pas être exempt de la causalité universelle, à laquelle tous les êtres naturels sont assujettis. Ainsi, la liberté, selon lui, ne peut pas consister en ce que l'homme soit exempt de cette causalité, mais au contraire, elle est une entrée de l'homme — étant en même temps membre aussi d'un ordre supé-

[47] P. Bochenski, o.p., *Europäische Philosophie der Gegenwart,* p. 237.

rieur *Vernunftwesen,* être raisonnable — dans la série des causes du processus naturel. La nature du processus n'y oppose rien, parce qu'il s'agit d'une série des causes efficientes. C'est-à-dire la causalité ne sera pas détruite par la liberté, mais seulement diminuée.

Hartmann voit l'originalité et l'importance de la pensée kantienne dans la distinction de deux sortes de déterminations qui existent dans l'homme. L'homme, d'une part, est lié par la détermination du processus naturel, mais il participe pareillement à l'ordre moral qui a un autre type de détermination, et comme tel, il est libre de la détermination causale du processus naturel.

Hartmann rejette la théorie de Kant de l'être intellectuel, que ce dernier oppose à l'homme, en tant qu'être naturel. Mais il retient la pensée des deux déterminations, et il substitue à la notion de « l'être intellectuel » et à sa détermination, la détermination de l'ordre moral ou des valeurs. C'est une sphère qui n'est pas assujettie au processus naturel, mais qui a une force déterminative sur la volonté humaine. Ainsi, la volonté aura sa détermination, et, étant déterminée, elle sera capable aussi d'entrer comme un facteur nouveau dans le processus naturel.

De cette manière, selon Hartmann, la liberté de la volonté est assurée contre le processus causal de la nature. Mais la solution même est la source d'un nouveau problème.

Selon le témoignage de notre conscience, bien que les valeurs morales aient pour la volonté une influence déterminative, cette détermination ne la nécessite pas. La volonté peut y résister et décider contre les valeurs. C'est d'ailleurs la conséquence logique de la notion de la liberté positive: la volonté doit être positivement libre aussi contre le principe ou la valeur morale. D'où deux questions: 1° quelle est cette puissance par laquelle la volonté a une force déterminative, différente de celle de la valeur morale ? 2° si la volonté est libre positivement contre la détermination de la loi morale, peut-on encore soutenir la solution du problème de la liberté quant au processus causal de la nature ? Car cette solution exige, de la part des valeurs morales, une vraie détermination de la volonté.

Voilà comment Hartmann pose le problème de la liberté de la volonté.

Malheureusement, la réponse n'est pas si bien réussie que la question elle-même. Selon Hartmann, le problème de la liberté est un problème métaphysique. Autrement dit, il surpasse notre intelligence, on ne peut ni démontrer ni nier la liberté. Il connaît les arguments traditionnels de la liberté de la volonté. Il leur ajoute l'argument tiré de son système: la liberté catégorique. Cet argument découle de sa théorie des couches entitatives de l'être, où la couche supérieure est ontologiquement libre relativement à l'inférieure [48].

Et voici le résultat de ses recherches: la liberté de la volonté est nécessaire du point de vue éthique; elle est possible ontologiquement. Ainsi nous en avons une certitude suprême, mais seulement hypothétique. Un doute est toujours possible, mais personne ne peut apporter un argument valide contre la liberté [49]. Cependant nous ne pouvons pas positivement démontrer le mode de la liberté.

On se rappelle l'avis de Hartmann au sujet de la valeur et de la personne humaine dans leur relation à Dieu. Après de telles affirmations, on ne peut pas s'émerveiller de l'épilogue de l'*Éthique* de Hartmann où il parle du rapport de l'éthique et de la religion [50]. Ici se trouvent les cinq antinomies que Hartmann établit entre l'éthique et la religion. Les voici:

1. Antinomie des tendances à l'au-delà et à l'ici-bas: la religion tend à la vie qui vient après la mort et la morale s'occupe exclusivement de ce monde.

2. Antinomie du suprême sujet des valeurs. Le centre de la pensée et de la vie religieuse est Dieu auquel l'homme est subordonné. Cependant l'éthique prouve que la fin de l'ordre moral est l'homme et que celui-ci perd sa dignité là où il est ordonné à quelqu'un qui lui est supérieur.

3. Antinomie de l'autonomie et de l'hétéronomie des valeurs. Selon la religion, les valeurs sont l'expression de la volonté de Dieu, d'où elles tirent aussi leur obligation. L'éthique enseigne que les valeurs sont indépendantes de n'importe quel sujet; de plus, si elles ne les étaient pas, elles ne seraient pas des valeurs.

4. Antinomie de la providence divine et de la liberté humaine.

48 *E.*, 758.
49 *E.*, 800.
50 *E.*, 808-821.

C'est l'édition hartmannienne du problème de la concorde du concours divin et de la liberté humaine.

5. Antinomie de la Rédemption et du péché qui ne peut être effacé. La religion enseigne la rémission des péchés et la Rédemption. L'éthique prouve que le péché demeure éternellement et une rédemption détruirait la personne libre.

Ce sont des accords finals bien tristes et Hartmann n'atténue pas beaucoup ses antinomies quand il affirme: ces antinomies ne nous disent guère que l'éthique ou la religion n'ont pas raison dans l'une ou l'autre des questions, que l'antinomie peut dire éventuellement ce que notre intelligence est incapable de comprendre: comment les deux thèses, en apparence contradictoires, peuvent être conciliées.

* * *

Voilà, semble-t-il, les pensées principales de Nicolaï Hartmann. Elles résument bien sa doctrine et répondent au but que nous nous sommes proposé dans cet article. Ce que nous avons dit, nous aide à évaluer l'œuvre de ce philosophe.

Ce qui frappe premièrement, à la lecture des ouvrages de Hartmann, c'est son érudition historique. Il ne connaît pas seulement l'idéalisme critique et ce qui en découle. Il connaît très bien Platon et Aristote. Il connaît même les problèmes de la philosophie médiévale.

C'est ainsi que nous retrouvons chez lui les problèmes anciens de la métaphysique et des notions complètement oubliées, ou à peu près, dans la philosophie moderne. On est surpris d'entendre un philosophe parler de l'essence, de l'existence, de leur identité ou distinction, de l'acte et de la puissance, du problème des universaux.

C'est par cette érudition historique et par sa méthode phénoménologique qu'il approche de l'ancien idéal de la philosophie. Selon cet idéal, la philosophie est une science unique et le devoir du philosophe est d'y apporter sa contribution. La philosophie n'est pas un champ libre par excellence, où l'on puisse bâtir des systèmes selon son goût ou sa manière individuelle. Cet esprit, qui domine depuis Descartes, est si loin de Hartmann, qu'il déclare avec un accent particulier: la vraie tâche du philosophe n'est pas la création des systèmes, mais la description et la mise en évidence des problèmes, comme ils se présentent, avec la méthode phénoménologique.

Voilà une considération générale qui est à son avantage. Mais il a aussi un mérite particulier dans les différents domaines de la philosophie.

On parle aujourd'hui de la renaissance de la métaphysique. La philosophie est en train de retrouver ses vrais et grands problèmes. La contribution de Hartmann, de ce point de vue, est très grande. La plus grande partie de son œuvre est consacrée aux questions de la métaphysique. Et ce qui, dans ces travaux métaphysiques, nous apparaît le plus original, et le plus durable peut-être, ce sont ses tentatives pour une métaphysique de l'esprit.

Dans la critique, son mérite principal est sa conversion vers le réalisme. L'on affirme que c'est grâce à lui si la philosophie allemande d'aujourd'hui se détourne peu à peu de l'idéalisme. Sa critique pouvait être facilement efficace, puisqu'il venait, lui, du kantisme. Chez Hartmann, l'ontologie a regagné la primauté sur la théorie de la connaissance.

Mais la partie la plus durable de sa philosophie nous semble être son éthique. Ici, se retrouvent ces éléments sans lesquels il n'y aura pas une éthique digne de ce nom: le caractère autonome de l'ordre moral, la nature absolue et exempte de toute relativité de la loi morale, la valeur de la personne humaine et sa défense contre toute sorte de matérialisme, de mécanisme ou de positivisme, une morale d'orientation positive selon les vertus, la liberté de la volonté.

Cependant, pour être franc, il faut avouer que, malgré ces valeurs, le système hartmannien a aussi ses lacunes, point du tout négligeables parfois.

Ainsi, parlant de son érudition historique, il faut remarquer qu'il ne connaît pas la philosophie médiévale dans ses grands représentants. Il connaît mieux Occam que saint Thomas. A cause de cela, parlant des questions métaphysiques — essence, existence, être, acte, puissance, la notion de la métaphysique et de l'ontologie, les lois catégoriques, force, supériorité, — il semble parfois, et en quelque manière, primitif sinon naïf pour celui qui connaît un peu la scolastique.

Il est vrai que sa méthode phénoménologique lui assure une grande sobriété, mais cette sobriété devient quelquefois un ascétisme métaphysique. D'où il suit qu'il ne voit aucune possibilité d'arriver

à l'absolu du monde fini. Avec une logique très cohérente et très conséquente, il ferme toutes les voies capables de conduire à l'absolu, soit de l'être, soit de la vérité, soit de l'ordre moral. Ainsi, sa philosophie ne peut rien nous dire de Dieu, d'une âme substantielle et immortelle, d'une vie éternelle.

De plus, il déclare assez facilement certains problèmes insolubles, irrationnels: par exemple, les antinomies, la liberté de la volonté. Mais déclarer irrationnelles des questions qui peuvent avoir une solution est plus que sobriété phénoménologique ! Cela n'est pas moins faux que les conclusions hâtives du rationalisme. On peut pécher aussi par défaut.

Sa métaphysique ne nous donne pas de solutions nouvelles quant aux thèmes anciens, mais plutôt des concepts imprécis, comme ceux de l'essence, de la puissance, de l'universel. Il reproche à l'ancienne métaphysique son caractère déductif. C'est un signe qu'il ne connaît pas la nature de l'abstraction, comme elle est élaborée par les scolastiques. Si l'ancienne métaphysique se servait des principes logiques aussi dans la recherche de la réalité, elle le faisait, parce qu'elle savait qu'ils sont pris de la réalité. D'autre part, on peut reprocher aussi à la philosophie de Hartmann ce caractère déductif. Ce qu'il dit, par exemple, des différentes lois catégoriques, c'est plus une construction d'un esprit systématisant qu'une observation d'un phénoménologue.

Enfin, c'est une faute bien grave d'identifier simplement la métaphysique des rationalistes et celle des scolastiques.

Sa critique veut être réaliste, c'est sûr. Mais le succès reste toujours douteux: suffit-il de concevoir la connaissance comme une des multiples relations entitatives pour expliquer cette relation *sui generis* et unique qu'est la connaissance humaine.

C'était heureux de rendre à la critique une orientation ontologique. Mais ce que Hartmann a fait quant à l'ontologie et à la critique, il ne l'a pas fait quant à l'éthique et à l'ontologie. C'est en vain qu'il parle de l'importance ontologique de la valeur; il est incapable de déterminer la manière d'être des valeurs et, en général, celle de tout ordre idéal platonique. On ne sait pas en dernière analyse, si cet ordre subsiste en lui-même ou sur l'ordre réel. Son

athéisme, ou mieux son agnosticisme, inacceptable d'ailleurs, lui défend de fonder les valeurs en Dieu. Pour la même raison, la suprême valeur de son éthique sera une personnalité purement humaine et naturelle. L'insuffisance de cet idéal se montre plusieurs fois. Peut-être est-ce là ce qui donne un empreinte sombre et pessimiste à son éthique, qui se manifeste ouvertement dans les antinomies que nous avons vues.

Pour terminer, nous pouvons dire de l'œuvre philosophique de Hartmann, avec saint Augustin: *grandes passus extra viam.* Mais étudier Hartmann n'est pas du temps perdu. Il y a chez ce philosophe des valeurs positives et les *passus,* bien qu'ils soient souvent *extra viam,* sont grands, et par conséquent ils font penser.

Paspébiac.

Ladislas PORDAN.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Septuaginta. Vetus Testamentum græcum Auctoritate Societatis Gottingensis editum. XVI/1. *Ézéchiel* edidit JOSEPH ZIEGLER. In-8, 330 p. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1952.

Malgré les difficultés d'après guerre la grande œuvre de l'édition critique des Septante continue de paraître. Non seulement les difficultés matérielles ont mis en question cette entreprise, mais encore et surtout la perte des spécialistes qui avaient été chargés de l'édition et dont la préface du présent volume rappelle la mémoire: M. W. Kappler et M. H. Dörrie. On sera donc reconnaissant au Dr Joseph Ziegler pour le volume qu'il nous présente après *Isaïe* (1939) et les *Douze Prophètes* (1942): le livre d'*Ézéchiel.*

La présentation du texte et de l'apparat critique sont basées sur les principes qui ont présidé à l'édition du texte d'Isaïe et des Douze Prophètes dont nous avons rendu compte, ici même, en 1950. Les manuscrits collationnés sont au nombre de 49 dont 6 onciaux (sigles majuscules) et 43 minuscules, parmi lesquels 3 papyrus onciaux: 922, 927, 967 (sigles chiffres arabes). Des Pères ne nous sont parvenus que deux commentaires, celui de Théodoret de Cyr et celui de Basile de Neopatra. Comme le commentaire de Basile reproduit le groupe 239-306 ou subit l'influence de la recension de Lucien, il n'est pas cité dans l'apparat critique. A ces textes grecs, il faut ajouter les versions latine, copte, syriaque, éthiopienne, arabe, arménienne et les citations occasionnelles chez les Pères.

La classification des témoins dans l'introduction (p. 23-61) suscite le plus grand intérêt. Comme dans les éditions précédentes, M. Joseph Ziegler y donne la preuve d'une acribie minutieuse. Les différents groupes sont établis et caractérisés avec preuves à l'appui.

Pour Ézéchiel, c'est B qui tient la tête comme représentant d'une tradition préhexaplaire. L'auteur réagit ainsi contre Cornill qui en avait affirmé la parenté hexaplaire. Pour Isaïe il avait encore lui-même classé le texte de B dans cette tradition hexaplaire, parce qu'il portait des leçons de cette tradition. Pourtant l'auteur avait déjà constaté que B sort « quelquefois » (p. 39) et même « souvent » (p. 43) des rangs de la filière des témoins hexaplaires. N'en faudrait-il pas conclure que B nous donne également pour Isaïe un texte préhexaplaire, comme il ressort avec évidence de l'étude du livre d'Ézéchiel, et que les leçons hexaplaires d'Isaïe ne sont que des ajoutés de copistes ?

En raison de l'importance de B, Swete avait reproduit le texte intégral de ce manuscrit. M. Joseph Ziegler a fait certainement mieux. Ses études lui ont permis de conclure que ce texte contient parfois des leçons plus fautives que le manuscrit hexaplaire Q. C'est pourquoi il présente un nouveau texte critique, renvoyant les leçons erronnées dans l'apparat.

Notons encore que l'auteur a trouvé un compagnon de B, resté longtemps témoin solitaire. Dans un article de la *Z.A.W.*, 61 (1945-48) il a établi que le Papyrus 967 représente la même tradition.

Ces notes suffisent pour montrer la valeur du texte présenté. Souhaitons à l'auteur de pouvoir continuer et parachever son œuvre.

Albert STROBEL, o.m.i.

* * *

LUCIEN ROY, s.j. — *Lumière et Sagesse. La Grâce mystique dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin.* Montréal, L'Immaculée-Conception, 1948. In-8, 299 p. (Studia Collegii Maximi Immaculatæ Conceptionis, n° VI.)

« Chercher et retracer le plus fidèlement possible la pensée intime de saint Thomas » (p. 26) concernant la vie mystique, telle est l'intention de ce travail. Refusant la « méthode mathématique » (p. 28) de reconstitution, craignant les dangers d'une « mécanisation conceptuelle » (p. 291), le P. Roy ne veut pas prêter à saint Thomas une « systématisation qui n'est pas la sienne » (ibid.). Par « de longues analyses des points de doctrine où la théologie spirituelle pourrait être intéressée » (p. 34) il décrit l'évolution d'une pensée dont les richesses débordent largement « une conceptualisation limpide » (p. 27) par une « intelligence latente » (p. 34) des réalités mystiques.

L'ouvrage se divise en trois parties. La première examine la nature de la contemplation mystique: « grâce de passivité supérieure aux normes rationnelles » qui s'étend « au delà des virtualités humaines, même surnaturalisées » (p. 132). Dans la seconde partie est expliqué pourquoi et comment la prédominance des dons du Saint-Esprit rend compte de cette passivité propre à l'état mystique. Et puisque l'influence divine dans l'ordre de la grâce est comme une diffusion de lumière, une troisième partie examine surtout la nature et le lieu propre de l'illumination mystique, en étroite relation avec la vie trinitaire.

Au cours de son étude, le P. Roy fait preuve d'un souci constant d'objectivité. Pour ne pas sortir du champ de vision de saint Thomas, il laisse délibérément de côté l'interprétation des commentateurs. Par contre, dans sa vaste enquête textuelle, il utilise de façon judicieuse les écrits scripturaires aussi bien que les œuvres systématiques de saint Thomas. Étudiant avec un sens critique et historique averti les textes de son auteur, il en scrute minutieusement le sens et la valeur d'affirmation; parfois en toute franchise il marque la déception (p. 56, n. 2), l'inquiétude (p. 161), le peu de satisfaction (p. 168), que peut donner une solution de saint Thomas, dont toutefois la pensée à son « état infraconceptuel » (p. 214) peut être « bien plus près de la réalité que son expression » (p. 190, n. 2). De nombreuses remarques en marge du sujet montrent l'auteur au courant des multiples problèmes que pose l'étude thomiste.

Ne visant pas à une systématisation qui expose au danger d'une « Hineininterpretierung », voulant deviner plutôt « le subconscient intellectuel » (p. 27) qui commande l'édifice, l'auteur a trouvé l'occasion de faire de nombreux rapprochements suggestifs, de placer des observations essentielles, de fournir une interprétation généralement exacte des textes, d'ouvrir des aperçus neufs et révélateurs (p. e. le rôle privilégié de la sagesse dans l'organisme des dons).

Dans sa hardiesse, toute systématisation comporte nécessairement un effort d'approfondissement; fasciné par l'absolu, elle peut manquer de souplesse et de largeur. Voulant éviter ce défaut et ne pas dépasser la pensée du Maître, l'auteur

n'a-t-il pas versé parfois dans le défaut opposé, celui de minimiser la valeur des solutions thomistes et de se méprendre sur leur sens ? Disons tout de suite que saint Thomas eût été étonné d'apprendre que dans ses œuvres on puisse déceler une « solution verbale consciente » (p. 29). Ensuite, quand il veut justifier le septenaire des dons et le fait de plusieurs manières différentes, saint Thomas ne fait que suivre l'exemple de ses prédécesseurs: le texte d'Isaïe, dont il se servait, lui indiquait de façon suffisamment claire quels sont les sept dons du Saint-Esprit. Toute la question n'était que de leur trouver un contenu, un objet bien défini. Pour cette recherche, l'Écriture était plus avare d'indications que lorsqu'elle parle des trois Personnes divines, par exemple. Saint Thomas se vit donc plusieurs fois obligé de redresser ses explications précédentes. Mais de là à affirmer qu'avec la même grâce il eût établi cinq ou dix dons du Saint-Esprit, il y a de la marge. Cette affirmation assez répandue est trop facile pour ne pas être superficielle. Ne compromet-elle pas le sens même que saint Thomas veut donner à la théologie ? On pourrait l'accepter de façon matérielle, c'est-à-dire au niveau d'une intelligence humaine qui, dans l'étude de la Révélation, fait abstraction de la vérité. Saint Thomas, lisant l'Écriture sainte, répudie une telle attitude qui conduit tout droit aux solutions verbales conscientes. Une théologie de ce genre, en effet, s'accommoderait de bonne grâce d'une Révélation au contenu arbitraire et se présenterait comme l'œuvre d'une intelligence humaine dont la nature intime ne serait pas orientée de tout son être vers la Vérité première; Dieu « révélant » n'importe quoi, notre intelligence viendrait l'établir à sa façon: c'est l'aventure de la théologie. Nous estimons donc qu'en théologie thomiste, « établir » exprime un intellectualisme robuste qui, sans atteindre le niveau de la démonstration, s'élève bien haut au-dessus de tout verbalisme par sa tendance au nécessaire. Saint Thomas n'a nullement pensé avoir atteint ce nécessaire dans chacune de ses argumentations; mais une théologie qui se respecte est à la fois confiante et modeste. Nous nous sommes également demandé s'il est bien nécessaire de recourir aux catégories de la psychanalyse pour rattacher entre elles les affirmations éparses d'un Docteur qu'une sage tradition appelle Angélique.

Au cours de son ouvrage, le P. Roy se pose bien des questions auxquelles il ne donne pas de réponse. Une étude historique et doctrinale plus approfondie des textes thomistes eût porté des fruits. C'est souvent à la faveur des difficultés réelles que présente un auteur de premier ordre, qu'on remarque l'unité et la cohérence de son œuvre.

L'ouvrage du P. Roy rendra d'excellents services aux théologiens par l'abondance des matériaux qu'il réunit et par les nombreux problèmes qu'il soulève en vue d'une étude systématique ultérieure.

Gijzegem (Belgique).

A. Cossement, o.m.i.

* * *

Rec. Garrigou-Lagrange, o.p. — *De Beatitudine, de Actibus humanis et Habitibus.* Pont. Inst. Intern. « Angelicum ». Turin, Berruti, [1951]. 25,5 cm., 485 p.

A ses autres volumes, déjà bien connus, sur diverses parties de la *Somme théologique* de saint Thomas, le R. P. Garrigou-Lagrange ajoute ce commentaire des 54 premières questions de la I^{a}-II^{ae}. Plus de la moitié de l'ouvrage (p. 29-289) est consacré à l'analyse des qu. I-X; sur la moralité des actes humains (qu. XVIII-

XXI) et sur les habitus (qu. XLIX-LIV), l'A. se contente d'exposer les « principia et notabiliores conclusiones », et il intercale entre ces deux traités une vingtaine de pages sur la conscience et une quinzaine sur les passions. Tout ce commentaire est précédé d'une brève introduction sur la nature et la division de la théologie morale, ainsi que sur la classification et la critique des principaux systèmes d'éthique naturelle ou surnaturelle.

Le seul nom de l'A. nous est déjà une garantie de la qualité de ces pages et des grands services qu'elles peuvent rendre. On n'y cherchera pas un examen critique des données de la Révélation sur le sujet, non plus qu'un exposé précis et nuancé des opinions (catholiques ou non) divergentes de la pensée strictement thomiste. Mais on y trouvera des analyses scolastiques profondes, et très justes, sur maintes notions essentielles de la théologie morale, telle la nature de la béatitude, la liberté de la volonté sous la motion divine, la moralité de l'acte humain, etc. On trouvera aussi, dans l'étude de chacun des articles, la vigueur et la sûreté d'un maître familiarisé depuis longtemps avec le texte de la *Somme* et les éclaircissements des grands commentateurs, et constamment préoccupé de défendre contre toute déviation la pureté de la doctrine du Docteur Angélique.

Ne pourrait-on souhaiter, toutefois, que ce commentaire mette davantage en relief les lignes maîtresses et l'inspiration de cette importante partie de la *Somme* ? L'Aquinate se fait de la vie morale une conception profondément et intégralement humaine: vie intérieure, personnelle, dynamique, vie d'amour et d'engagement, développement harmonieux de toutes les virtualités mises en nous par la grâce ou la nature, et par là même, acheminement vital vers le plein épanouissement de la vie bienheureuse. Ces grandes perspectives de la I^{a}-II^{æ}, les thomistes d'aujourd'hui, stimulés par les besoins de leur temps, les retrouvent de plus en plus, par-delà un certain extrinsécisme et légalisme desséchant des siècles derniers. Tout cela, le R. P. Garrigou-Lagrange ne l'ignore sans doute pas; mais on n'a pas toujours l'impression qu'il y attache assez d'importance ni, par conséquent, qu'il fasse assez ressortir toute la richesse doctrinale de la théologie morale de saint Thomas.

Hâtons-nous d'ajouter pourtant que, même avec ces réserves, ce *De Beatitudine* nous semble un livre de grand mérite. Si tout n'y est pas nouveau, s'il y a même assez peu de nouveau, il reste que les vues métaphysiques profondes familières à l'A., ainsi que son emploi constant de l'exigeante méthode scolastique permet de scruter plus à fond et plus sûrement les fondements de la morale thomiste, tandis que le recours fréquent aux textes évangéliques et aux exemples du Christ ou des saints font garder le contact avec cette mystérieuse réalité de la vie chrétienne que la théologie morale a pour tâche de comprendre et de guider. Aussi bien nous réjouissons-nous de voir s'enrichir de ce nouvel ouvrage la contribution déjà si précieuse et si variée de l'éminent professeur de l' « Angelicum ».

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

EMMANUEL DORONZO, o.m.i. — *De Pœnitentia.* T. II. *De Contritione et Confessione.* Bruce, Milwaukee, 1951. 22,5 cm., vii-988-[49] p.

EMMANUEL DORONZO, o.m.i. — *De Pœnitentia.* T. III. *De Satisfactione et Absolutione.* Bruce, Milwaukee, 1952. 22,5 cm., vii-708-[27] p.

Ces deux volumes sont le sixième et le septième du *De Sacramentis* dont notre *Revue* a déjà présenté les cinq premiers à ses lecteurs (voir Le *De Sacramentis du R. P. Doronzo, o.m.i.*, dans la *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, t. 19 [1949],

p. 249 *-256 *). La méthode d'exposition de la doctrine reste la même que dans ces volumes précédents; et surtout, nous nous réjouissons de retrouver ici encore les qualités que nous avions signalées dans la recension de ceux-là: érudition abondante et bien ordonnée, sérieux examen critique des textes scripturaires ou patristiques les plus importants, profondeur, lucidité et sûreté de la doctrine, saine fidélité au thomisme intégral, perspicacité à déceler les points faibles des erreurs à rejeter ou des opinions divergentes; tout cela joint à la clarté de l'exposé, avec un remarquable souci d'ordre et de logique dans l'agencement entre eux des divers traités et de leurs parties.

Manifestement, l'A. s'attache avec prédilection à l'étude de la pénitence, puisqu'il consacre à ce seul sacrement quatre des onze volumes qui formeront la série complète. Un premier tome *De Pœnitentia,* publié en 1949, présentait, avec une bonne introduction, la doctrine générale sur le sacrement et sur la vertu de pénitence; et pour le dire en passant, cette vertu de pénitence, d'importance si capitale dans l'économie présente de la Rédemption, y faisait l'objet d'une étude profonde et très élaborée, alors que la plupart des manuels de théologie morale ou de dogmatique sacramentaire se contentent pratiquement de la saluer au passage.

Cette fois, c'est l'étude spéciale de la matière et de la forme du sacrement que l'on aborde: les trois actes du pénitent et l'absolution. Quatre traités bien distincts, dont l'A. s'applique à montrer les liens intimes entre eux, et dont il s'efforce, avec succès, de préciser et d'exploiter la richesse doctrinale. Le traité de la contrition en expose la nature et l'efficacité: de la contrition en général d'abord et surtout, puis de la contrition parfaite, et enfin, de l'attrition. De la confession, l'A. nous dit l'essence, la nécessité et les propriétés (intégrale, vocale, « présentielle », secrète), ce qui l'amène à un exposé substantiel et judicieux (p. 849-988) des célèbres controverses sur le sens et la nécessité de la pénitence publique dans l'Église primitive.

Le traité de la satisfaction se partage inégalement en deux parties: la satisfaction « in communi » (essence, possibilité, conditions, efficacité, matière, comparaison avec le mérite), et, plus brièvement, la satisfaction sacramentelle (existence, essence, efficacité et effets, matière, mode). Dans l'étude de la satisfaction *in communi,* l'A. n'a pas voulu se restreindre, comme on le fait le plus souvent, à la satisfaction pour la peine due au péché; il y inclut la satisfaction pour la faute même du péché, pour mieux mettre en lumière que c'est à cette satisfaction intégralement prise que la vertu de pénitence nous incline, et qu'elle ne peut atteindre que dans et par le sacrement. Quant à l'absolution sacramentelle, on n'en examine ici que l'élément matériel, les autres aspects (forme, causes extrinsèques, circonstances) se trouvant étudiées dans d'autres parties de l'ouvrage. On présente donc les mots mêmes de la formule et leur sens, le mode de l'absolution et le pouvoir de l'Église sur elle.

Enfin, ce *De Pœnitentia* s'achèvera par un volume encore à venir sur les causes extrinsèques du sacrement (effet et propriétés, sujet et ministre) et sur les *connexa cum sacramento* (pouvoir des clefs, indulgences, cérémonies); et ces quatre volumes constitueront une source à la fois indispensable et inépuisable aussi bien pour le professeur de théologie pénitentielle que pour le chercheur désireux de pousser plus avant l'étude de la matière.

Point n'est besoin de redire ici avec quel intérêt les théologiens suivent la publication de cette véritable somme de théologie sacramentaire, et quels avantages ils ont retirés des volumes déjà parus. Aussi bien ne s'étonne-t-on pas que la

Catholic Theological Society of America ait décerné l'été dernier au R. P. Doronzo le prix « Cardinal Spellman », qu'elle attribue chaque année à celui de ses membres qui s'est le plus distingué dans le champ des études théologiques.

* * * Eugène MARCOTTE, o.m.i.

ANDRÉ-V. SEUMOIS, o.m.i. — *Introduction à la Missiologie.* Schöneck-Beckenried, Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1952. 23 cm., 491 p.

La science missionnaire connaît de nos jours une efflorescence remarquable. Si, comme on l'a déjà observé, les écrits missiologiques ont trop souvent manqué d'esprit théologique, cela est dû pour une part à la nécessité de bâtir d'abord pour ainsi dire de toutes pièces cette nouvelle science. Les matériaux nombreux et souvent fort disparates qui entrèrent dans l'édifice risquèrent parfois de faire perdre de vue l'ensemble, l'objet propre et l'unité scientifique de cette nouvelle branche du savoir. « S'il est difficile, écrit l'A., de composer les traités de missiologie tant demandés, c'est tout d'abord parce qu'on ne sait pas ce que comportent exactement les diverses branches de la science missionnaire, leur objet propre et leur caractère scientifique, leur unité, leur division et leur méthode; et surtout parce qu'on n'a pas encore suffisamment étudié ce qu'est la missiologie » (p. 12).

L'ouvrage du P. Seumois sera donc reçu avec joie, car c'est le premier traité aussi complet d'introduction à la missiologie, dont le but est précisément d' « identifier la missiologie ».

Après des *Préliminaires* qui présentent bien son étude, l'A. divise son ouvrage en six parties: nature de la missiologie, sa répartition, son importance, ses disciplines auxiliaires, son histoire et sa méthode.

L'exposé est d'une clarté remarquable et témoigne d'une grande érudition chez l'A. On trouvera en ce volume une véritable somme sur l'état actuel de la science missiologique; peut-être pas beaucoup d'éléments nouveaux, mais une forte classification et systématisation de ce qui existait épars ici et là.

Dans sa première partie l'A. donne trop d'importance à certaines questions qui semblent secondaires, v.g. la dispute autour du terme « missiologie », « missionologie », « apostologie » (p. 85 à 106). Cela renseigne, mais risque de discréditer la missiologie auprès des gens sérieux.

Le caractère scientifique de la missiologie est abordé résolument et bien traité. N'y aurait-il pas eu lieu de développer davantage l'aspect d'unité supérieure (théologique) qui doit orienter toute cette formation et cette connaissance missionnaires vers un même but ? La missiologie est plus qu'un ensemble de disciplines qui se rencontrent sur un même objet matériel.

La seconde partie — de beaucoup la plus longue à juste titre — traite de la « Répartition de la missiologie » (p. 164-371). Après avoir montré l'inaptitude d'une « apologétique missionnaire » comme branche missiologique, l'A. traite successivement de la nature et de la division de la missiologie positive (biblique et patristique), puis de la missiologie systématique et normative. La division de la missiologie systématique (voir le plan p. 207-237) nous semble trop morcelée. Ce n'est toutefois qu'un schéma et cela permet de suggérer plusieurs problèmes particuliers de la théologie missionnaire. Suivent ensuite l'histoire missionnaire et la missiographie, celle-ci considérée comme la « partie descriptive présente »; enfin la partie pratique comprend la missiologie spirituelle — ce qu'on nomme ordinairement la spiritualité missionnaire — et la méthodologie missionnaire, que l'A. distingue de la normative et dans laquelle il fait entrer la pastorale missionnaire.

Ce rappel suffit pour indiquer le nombre et la complexité des questions étudiées dans l'ouvrage. L'A. ne craint pas de les aborder. D'aucuns trouveront peut-être que certains problèmes sont solutionnés avec une belle assurance; mais il reste que, dans l'ensemble, c'est un ouvrage d'un grand mérite, indispensable à tout professeur de missiologie et à celui qu'intéresse le progrès de la science théologique. La présentation typographique parfaite fait honneur à l'éditeur: la *Nouvelle Revue de Science missionnaire.*

Maurice GILBERT, o.m.i.

* * *

JOSEPH T. CLARK, S.J. — *Conventional Logic and Modern Logic.* Woodstock, Md., Woodstock College Press, 1952. 23 cm., x-109 p.

In this book bearing the subtitle "A Prelude to Transition", Father Clark, who teaches philosophy at Woodstock College, Maryland, follows the trail of Father Bochenski, O.P., who, a quarter of a century ago, advocated the correlation of modern logic with Scholastic tradition, and exhorted the sponsors of conventional logic to effect the transition to modern (also called formal, mathematical and symbolic) logic.

The author deplores the tendency to exagerate the disparities between the old logic and the new. It is an error to think that there are any peculiarly positivistic assumptions in modern logic itself. In fact, no commitment to Logical Positivism is integral to modern logic. "There is no disagreement in principle between the Scholastic logic of St. Thomas and the modern logic of statements." Not only are they reconciliable, but the old logic, which need not be a closed system, can be integrated in the modern science of logic, and receive from it supplementary clarification.

Aristotle is described as the ancestor of mathematical logic, and startling similarities between Aristotle and Wittgenstein are noted. The author indicates the logical priority of statement calculus to the theory of the syllogism, he shows how the Scholastics dealt with the same semantical problems with which modern logic is concerned, and he points out that some Scholastics, such as Ockham, wrote on "Consequentiæ" in terms very much akin to the moderns' Logic of Statements. This same Ockham appears to have been aware of "De Morgan's Law", long before Augustus de Morgan himself lived.

One third of the book consists in an exhaustive bibliography, which not only mentions but gives a short analysis of the most important books and articles on this topic. There are also several indices on subject-matter, Greek and Latin terms, and Greek and Latin authors.

This book should help to destroy many prejudices against modern logic, and facilitate a rapprochement between the old and the new. Nova et Vetera.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JOHN MACPARTLAND. — *The March toward Matter.* New York, Philosophical Library, 1952. 20.5 cm., 80 p.

This compact book, which condenses a lot of sound philosophy in a few pages, inquires critically into the modes of thinking that have led men to the brink of destruction, both in the spiritual order and in the practical arena. The author, about whom unfortunately the publishers do not give us any information, des-

cribes the nature of the materialized mind, its false problems and misconceptions, its descent toward matter since Descartes, and the necessity of a rapprochement among philosophers and with God.

Sorokin, in *The Crisis of our Age,* had noted a similar downward trend in the field of sociology. The plunging deeper into matter is characteristic of our age. As President Griswold of Yale put it, "We have beguiled ourselves with gadgets, with machines that work for us, think for us, and entertain us, and — as we believe, in our folly — educate us, until our God-given individual powers have become atrophied through disease".

In the chapter on "The life of the mind", the author, who is well acquainted with thomistic philosophy, distinguishes between material and immaterial activity, and analyses knowledge, which depends on immateriality to some extent. He shows how knowledge, which is an increase in the fulness of being, is an immaterial activity, and how ratio and intellectus are not two powers but two angles from which we view the operations of the one power, the intellect. He makes a searching study of several "false problems" concerning the correspondence between idea and thing, the union of mind and body, the existence of the external world, and the spectator theory of knowledge.

When he deals with "Abstraction", he takes to task Professor Northrop, who, in *The Meeting of East and West,* failed completely to appreciate the differences between the degrees of abstraction, and hence rejected the metaphysics and philosophy of Aristotle because his empirical science is outmoded.

The many evil consequences of the philosophies of Descartes and Kant are the object of a very good chapter. "Descartes and Kant refuse to let the mind live with reality . . . Cut off from reality and ultimately from God, the life of the mind is materialized . . . Communism is simply the realization of this materialization . . . That the modern world is atheistic today (the big movements characteristic of this age are Communism in Russia, atheistic existentialism in France, naturalism and humanism in America) simply means that the modern world could not be Christian and live the materialized life it has accepted since Descartes . . . Just as Descartes began this *descensus* by emptying the mind of being, Dewey terminates it by emptying the mind of speculative knowledge. The march toward matter is a practical demonstration of the thesis that unless the mind first knows being it does not know."

The final chapter entitled "Rapprochement" denounces certain misconceptions that follow a materialized view of speculative life, and recalls the urgent need of coming back to a perennial philosophy which is irreconciable with materialistic preconceptions.

This concise and thoughtful book could act as a catharsis for our times, and should be read carefully by all thinkers who are concerned about the present-day unrest.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Matthew 11, 27 in the "Contra Haereses" of St. Irenaeus

Towards the end of the second century St. Irenaeus, Bishop of Lyons, wrote the five books which make up his great work *Contra Hæreses,* an exposition and refutation of the gnostic doctrines menacing the Church at that time. One of the main tenets of the Gnostics was that the true God had been unknown before Christ came, and that now they were the sole possessors of the Saviour's revelation of the Father. In support of this they employed many texts of Scripture, interpreting — and changing — them to suit their own purposes. Not the least of these was Mt. 11, 27: "And no one knoweth the Son, but the Father: neither doth anyone know the Father, but the Son and he to whom it shall please the Son to reveal Him." St. Irenaeus, in turn, takes great pains to show that this text has not the meaning which they force from it; not only that, but he attacks the very wording they give it. That this, then, is an important text is shown by the use made of it, and St. Irenaeus himself has left us his idea of its importance in these words, which introduce a detailed discussion of it: "Hæc autem omnia [i.e. that there is but one God and that He was known already in the Old Testament] conantur evertere illi, qui sunt malæ sententiæ, ob unum dictum, quod quidem apud eos non bene intellectum est" (Bk. IV, Ch. 5, No. 5).[1]

It is worth while noting that he says, "quod quidem apud eos non bene *intellectum* est" and not that they changed the words; for this shows us that the meaning given a text may well be more important than any verbal changes made in it, the former being at times the cause of the latter. Moreover, actual textual differences

[1] The divisions are given according to Massuet, *Patrologia Græca,* VII.

are not always required in order that different interpretations be possible. However, in the case of Mt. 11, 27 there are discrepancies in the manner of phrasing *and* in the interpretation. We will study these differences in order to evaluate them, paying particular attention to the way the Gnostics and St. Irenaeus understood them.

Contra Hæreses was originally written in Greek, but this has been lost; all we have in that language today are fragments conserved in quotations by later writers. Almost the whole of Book I has reached us in this way. Fortunately, there exists a faithful, almost slavish, Latin translation which, though its exact date has not been determined, is certainly anterior to the time of St. Augustine. A number of Syriac and Armenian fragments of high antiquity also exist,[2] and in the beginning of this century an early Armenian version of Books IV and V came to light;[3] all these, besides their intrinsic value, afford a means of checking on the accuracy of the Latin, which is found to be quite faithful. In fact, its very nature is a guarantee that it is trustworthy, being so literal that there is little danger of the translator having changed or misinterpreted anything. That the Latin MSS. and editions now existing are trustworthy is borne out by the fact that St. Augustine's quotations from the Latin *Contra Hæreses* tally with our present-day texts.

The edition of Massuet, based on the Clermont MS., the oldest (tenth century) and most accurate existing, is followed here. This edition was first published in 1710 and appears in Vol. VII of Migne's *Patrologia Græca,* which also contains most of the Greek fragments. As the occasions present themselves, any important discrepancies there may be between this edition and other MSS. and fragments bearing on the Scripture text in question will be noted.

There are, in all, nine citations of Mt. 11, 27 in the *Contra Hæreses.*[4]

[2] Given in W. W. Harvey, *Libri quinque Adversus Hæreses,* Cambridge, 1857, Vol. II, pp. 431-453. He gives only one pertinent fragment from the Armenian, however. For a complete and critical collection of the Armenian fragments see H. Jordan, *Armenische Irenaeus — Fragmente* in *Texte und Untersuchungen* xxxvi, 3 (1913).

[3] Published by Erwand Ter-Minassiantz in *Texte und Untersuchungen* xxxv, 2 (1910). The only translation to appear so far is that of G. Bayan and L. Froidevaux in the *Revue de l'Orient chrétien,* 29 (1934), pp. 315-377.

[4] Cf. W. Sanday and C. H. Turner *Novum Testamentum Sancti Irenæi,* Oxford, 1923, pp. 18, 19.

1. Et nemo cognovit Patrem, nisi Filius, et Filium, nisi Pater, et cuicunque Filius revelaverit (I, 20, 3).

   Greek fragment from Epiphanius: καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ὁ Υἱὸς, καὶ τὸν Υἱὸν, εἰ μὴ ὁ Πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ Υἱὸς ἀποκαλύψῃ

2. Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit (II, 6, 1).

3. Nemo cognovit Patrem, nisi Filius. Si enim cognitus est vel a matre vel a semine eius, solutum est illud quod nemo cognovit Patrem, nisi Filius (II, 14, 7).

4. Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare (IV, 6, 1).

5. Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare (IV, 6, 1).

   [The Armenian version reads:] Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui Filius revelaverit.

6. Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibuscunque Filius revelaverit (IV, 6, 3).

7. Nemo cognoscit Patrem (IV, 6, 7).

8. Nemo cognoscit Filium nisi Pater: neque Patrem, nisi Filius, et quibuscunque Filius revelaverit (IV, 6, 7).

   [A Syriac fragment of the sixth century reads:] Nemo cognoscit Patrem nisi Filius: neque Filium, nisi Pater, et quibuscunque Filius revelaverit.[5] [The Armenian gives the same reading.]

9. Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius (IV, 7, 4).

For the sake of completeness and comparison the actual text of St. Matthew is added:

Et nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.

Καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

There are many differences in the way the text is quoted. Some of them seem to be insignificant and shall be regarded as not affecting the sense unless the context proves them to be important. They are: changes in the conjunction used — nec, neque, and et; changes in the form and number of the pronoun — cui, quicunque, quibus, quibuscunque; and the fact that in no. 4 the verb "cognoscit" is repeated, while in the others it is not.

There remain three differences that affect the meaning:

1. The tense of "cognosco" changes from "cognoscit" to "cognovit".

[5] HARVEY, Vol. II, p. 443.

2. The order in which the Father and the Son are named changes. At times it is:

   Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater — order A, and at times:

   Filium nisi Pater, nec Patrem nisi Filius — order B. Moreover, the comparison is not always completed, and when this is the case the Father is always named first — this will be referred to as A'.

3. The verb in the final clause has two forms, "voluerit revelare" and "revelaverit".

The relations of these differences to one another are shown in the following analysis, which gives all the possible combinations and the frequency of their occurence (according to the Latin).

I. — According to the tense of "cognosco":

A. "Cognoscit" occurs 6 times
- i) with order A ____ 2
  - with order B ____ 2
  - with A' ____ 2
- ii) with "voluerit revelare" ____ 1
  - with "revelaverit" ____ 3

B. "Cognovit" occurs 3 times
- i) with order A ____ 2
  - with order B ____ not at all
  - with A' ____ 1
- ii) with "voluerit revelare" ____ 1
  - with "revelaverit" ____ 1

II. — According to the order:

A. Order A occurs 4 times
- i) with "cognoscit" ____ 2
  - with "cognovit" ____ 2
- ii) with "voluerit revelare" ____ 1
  - with "revelaverit" ____ 3

B. Order B occurs twice
- i) with "cognoscit" ____ 2
  - with "cognovit" ____ not at all
- ii) with "voluerit revelare" ____ 1
  - with "revelaverit" ____ 1

C. A' appears 3 times
- with "cognoscit" ____ 2
- with "cognovit" ____ 1

III. — According to the form of the ending:

A. "Voluerit revelare" occurs twice
- i) with "cognoscit" ____ 1
  - with "cognovit" ____ 1

ii) with order A _____ 1
with order B _____ 1

B. "Revelaverit" occurs 4 times

i) with "cognoscit" _____ 3
with "cognovit" _____ 1

ii) with order A _____ 3
with order B _____ 1

There appears no constant relation between the three. The only appearance of constancy between any two is that "cognovit" is always followed by order A; but since "cognoscit" is followed by A as well as by B, no solid distinction can be made on this ground. From this it would appear that only one of the three differences is essential, the others being of secondary importance; still, a mere analysis of the words is not sufficient to decide the question. Only a study of the various contexts and interpretations of the text can lead to the discovery of the essential difference or differences and the reason for the apparent inconsistency with which the quotations are made. First, then, we must determine which texts are attributed to the Gnostics and which are of St. Irenaeus. To do this a minimum of knowledge concerning their conflicting doctrines insofar as they touch this text is necessary.

Alluding to Mt. 11, 27, St. Irenaeus says the Gnostics want it to mean "quod ante adventum ejus [i.e. Christi] nemo manifeste cognoverit Patrem Veritatis; et aptare volunt, quod quasi fabricator et conditor semper ab omnibus cognitus sit" (I, 20, 3), and that they interpret it "quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum: et eum Deum, qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse Patrem Christi" (IV, 6, 1). That is, they distinguish the supreme God, unknown until Christ's coming, from the creator, who was always known. St. Irenaeus states his belief in these words: "Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum, et aptavit, et fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia . . . hic qui hominem plasmavit, hic Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob, super quem alius Deus non est . . . hic Pater Domini nostri Jesu Christi, quemadmodum ostendemus . . ." (I, 22, 1). It follows that for St. Irenaeus the true God was known before Christ's coming.

This is sufficient to enable us to proceed to an examination of the various contexts.

I, 20, 3.

> Ostensionem autem superiorum [i.e. Dominum nostrum alterum annuntiare Patrem, præter fabricatorem huius universitatis (I, 19, 1)], et velut finem regulæ suæ afferunt hæc: 'Confiteor tibi, Pater, Domine terræ et cœlorum, quoniam abscondisti ea a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis . . . Omnia mihi tradita sunt a Patre: et nemo cognovit Patrem, nisi Filius, et Filium, nisi Pater, et cuicunque Filius revelaverit.' In his enim manifestissime aiunt ostendisse eum, quod ante adventum ejus nemo manifeste cognoverit Patrem Veritatis: et aptare volunt, quod quasi fabricator et conditor semper ab omnibus cognitus sit: et hæc Dominum dixisse de incognito omnibus Patre, quem ipsi annuntiant.

This quotation is attributed by St. Irenaeus to his adversaries.

II, 6, 1.

St. Irenaeus asks how the supreme God could have been unknown.

> Quomodo autem et ignorabant vel Angeli, aut mundi fabricator, primum Deum, quanto in ejus propriis essent, et creaturæ existerent ejus, et continerentur ab ipso ? Invisibilis quidem . . . ignotus autem nequaquam . . . Unde etiamsi 'nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit'; tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea, et revelet eis, quoniam est unus Deus, omnium Dominus.

St. Irenaeus quotes this without comment as the normal text.

II, 14, 7.

In this chapter St. Irenaeus shows that the Gnostics have borrowed their teaching from various pagan authors. In the light of this, he proposes to them this dilemma:

> Utrume hi omnes, qui prædicti sunt [i.e. the pagan writers] . . . cognoverunt veritatem, aut non cognoverunt ?" He then proceeds to answer: "Et si quidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio . . . [6] Si autem non cognoverunt; quemadmodum eadem cum his, qui veritatem non cognoscebant, dicentes, solos vosmetipsos eam, quæ est super omnia cognitio, habere gloriamini, quam etiam, qui ignorant Deum, habent ?

If, in reply to this, the Gnostics answer that these men themselves did not know the Truth, but that a higher principle (called by them "Mater" or "semen paternale") announced the Truth through them, St. Irenaeus answers: ". . . ipsi homines sciebant, quæ dicebant, et discipuli ipsorum, et horum successores." Moreover, he adds, the

[6] According to the Gnostics, the main role of the Saviour was that of revealing the Father.

Truth is the Father, and so if it was this higher principle that knew and announced the Truth, then "Salvator ergo, secundum eos, erit mentitus, dicens; 'nemo cognovit Patrem, nisi Filius'. Si enim cognitus est vel a Matre, vel a semine ejus; solutum est illud, quod 'nemo cognovit Patrem, nisi Filius'; nisi si semen ipsorum, vel Matrem 'neminem' esse dicunt".

This is a gnostic reading; for the nature of the argument — St. Irenaeus is trying to force the Gnostics into contradicting themselves — requires that their reading be adopted.

The remaining quotations all occur during the chapters devoted to an "ex professo" discussion of the text.

IV, 6, 1.

> Dominus enim ostendens semetipsum discipulis, quoniam ipse est Verbum, qui agnitionem Patris facit, et exprobrans Judæis putantibus se habere Deum, cum et frustrentur Verbum ejus, per quem cognoscitur Deus, dicebat: 'Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare'. Sic et Matthæus posuit, et Lucas similiter, et Marcus idem ipsum; Joannes enim præteriit locum hunc. Hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: 'Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare'; et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum; et eum Deum, qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse Patrem Christi.

The first text is of St. Irenaeus; the second is of the Gnostics.

IV, 6, 3.

St. Irenaeus, after stating that the Father is known by the Son, and the Son by the Father, and that the Son reveals the Father, continues:

> Ut ergo cognosceremus, quoniam qui advenit Filius, ipse est qui agnitionem Patris facit credentibus sibi, dicebat discipulis: 'Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibuscunque Filius revelaverit' . . .

This is obviously his own use.

IV, 6, 7.

Still arguing against the Gnostics, he comes to the conclusion:

> "Non ergo alius erat qui cognoscebatur et alius qui dicebat: 'Nemo cognoscit Patrem'; sed unus et idem . . ." And a little farther on: "Agnitio enim Patris, Filius; agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata: et propter hoc Dominus dicebat: 'Nemo cognoscit Filium, nisi Pater: neque Patrem, nisi Filius, et quibuscunque Filius revelaverit'."

Both times the text is used for St. Irenaeus' own purpose.

IV, 7, 4.

This too is St. Irenaeus' use. In summing up the whole preceding discussion he concludes:

> "Vani igitur sunt qui propter hoc, quod dictum sit: 'Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius'; alterum introducant incognitum Patrem."

We are now in a position to divide the quotations into two classes — those attributed to the Gnostics, and those used by St. Irenaeus.

I. — Gnostics:

a) Nemo cognovit Patrem, nisi Filius, et Filium, nisi Pater, et cuicunque Filius revelaverit (I, 20, 3).

b) Nemo cognovit Patrem, nisi Filius (II, 14, 7).

c) Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare (IV, 6, 1).

II. — St. Irenaeus:

a) Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit (II, 6, 1).

b) Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare (IV, 6, 1).

c) Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibuscunque Filius revelaverit (IV, 6, 3).

d) Nemo cognoscit Patrem (IV, 6, 7).

e) Nemo cognoscit Filium nisi Pater: neque Patrem, nisi Filius, et quibuscunque Filius revelaverit (IV, 6, 7).

f) Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius (IV, 7, 4).

In all these quotations, there is only one constant difference marking the two uses: the Gnostics use "cognovit" where St. Irenaeus uses "cognoscit". The other differences occur at random, it would seem, except for the fact that order B is never found with "cognovit". The difference in tense, then, is the only one that St. Irenaeus was careful to mark, and, while not forgetting the other two, we shall consider it first.

Before doing so, however, the Armenian translation's reading of "cognoscit" for "cognovit" in the Gnostic text of IV, 6, 1 must be considered and evaluated. Since it is the only version which reads "cognoscit", it is against the unanimity of the Latin MSS., which are of earlier date than it; consequently, it can be neglected. Moreover, it is certain that the Latin translation was made from the Greek, whereas the Armenian may have come through the Syriac. Added to this, the fact that in this translation Scripture quotations frequently follow the then existing Armenian version, and the extreme im-

probability of St. Irenaeus' having written "cognovit", require that the authority of the Latin MSS. be given precedence over that of the Armenian translation. There is, however, a curious fact about the Armenian that offers slight evidence of there having been a distinction in the original between the verbs of the two quotations in IV, 6, 1. To translate "cognoscit", different (but synonymous) verbs are used; that is, "cognoscit" in the Gnostic quotation is not translated by the same verb as "cognoscit" in the quotation of St. Irenaeus. Although this *proves* nothing, it does point to the probability of the original's having had a difference of some kind between the two.

Putting aside the Armenian, then, in favour of the Latin, we can return to a consideration of the difference between "cognoscit" and "cognovit".

In Latin "cognovit", like "novit", frequently has the force of a present tense, as in the actual text of St. Matthew, where "novit" is used to translate the Greek "ἐπιγινώσκει". That it is not a perfect with a present meaning in the case in question is clear from the way it is used in contrast to "cognoscit". Obviously, the translator used "cognoscit" to translate a Greek present tense, and "cognovit" to translate a Greek past tense. The only Greek fragment we have that has a quotation of this text confirms this. In I, 20, 3 "cognovit" corresponds to "ἔγνω", the aorist of "γινώσκω" — I know. This is not surprising, considering the doctrine of the Gnostics. Teaching as they did that the true God was unknown, they gained support for this by reading "No one *knew* the Father". It is a safe conclusion to say that in all the cases where "cognovit" is used it represents the Greek aorist, which signifies an action terminated in the past. Arguments showing that "ἔγνω" can have a present meaning and so is not necessarily an historic aorist serve no purpose; the Gnostics' interpretation of it leaves no doubt that they meant it as a past.

"Cognoscit", on the other hand, fits in perfectly with St. Irenaeus' interpretation of the text. He takes it as the statement of an eternal truth. "Edocuit autem Dominus, quoniam Deum scire nemo potest, nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum" (IV, 6, 4).

The order in which the Father and Son are named does not itself affect the sense. If the text of Mt. 11, 27 were "Nemo novit Filium

nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius" and it ended there, either order could be used without it's altering the meaning in the least. No matter which one comes first, the sense, which is that the Father and Son have mutual and exclusive knowledge of one another, remains the same. If "cognovit" (aorist) be used, the meaning is that the Father and Son *had,* in the past, mutual and exclusive knowledge of each other. The order is irrelevant. Once the doctrine of an unknown God is admitted, there is nothing to prevent the use of "cognovit" with either order; that is, there is nothing repugnant in saying that only the Son *knew* the Father and that only the Father *knew* the Son.

What creates the difficulty in regard to the order is the clause "cui Filius revelaverit". ("Revelaverit" is used here for the sake of convenience and uniformity, and not for any reason that may distinguish it from "voluerit revelare".) To understand this, the structure of the sentence must be examined. The idea of mutual and exclusive knowledge is conveyed by means of two parallel members, each of which has an absolute statement followed by an exception: "*No one* knows the Father (Son), *except* the Son (Father)." Now "cui Filius revelaverit" is also an exception — "*except* him to whom the Son shall reveal him". The question is, to which member is it an exception ? Since grammatically it cannot be extended to both members, the answer depends on the order used, for it belongs to the second member.

The meaning is affected in this way:

1. With order A, it is: No one knows . . . the Son *except* the Father, *and except him* to whom the Son reveals him (self); for the object of the knowledge in this member is the Son.
2. With order B, it is: No one knows . . . the Father, *except* the Son, *and except him* to whom the Son reveals him (i.e. the Father); for in this member the Father is the person known.

Though the meaning with order A is not unnatural or impossible, clearly it is more natural, both grammatically and logically, with order B. In this way the balance of the sentence and the parallelism of ideas is preserved: the Father is known by the Son, who, by virtue

of his knowledge, reveals him. With order A, the sentence becomes very awkward: the Son is known by the Father and then the Son reveals himself.

This difficulty in using order A attends both "cognoscit" and "cognovit" and is independent of the verb form used. There seems to be no reason why either St. Irenaeus or the Gnostics should have used it, especially since they both held the same opinion with regard to the revelation of the Father by Christ. It is clear from the passages quoted that both taught that Christ revealed the Father. This should have led to a preference for order B. However, since the controversy was over whether or not the Father was known, it is quite understandable that unconsciously the order "No one knows (knew) the *Father* . . ." should introduce itself. It is used four out of the six times both members occur (five out of six if we accept the Syriac fragment and Armenian version of IV, 6, 7). Needless to say, whenever one member alone appears, it is always the Father who is named.

Even apart from the question of emphasis, order A seems to be the more natural, the one that comes to mind first, and it is said before "cui Filius revelaverit" is considered. When this phrase does appear, it is added to the final member without the grammatical and logical difficulties this creates even being noticed, and it is meant to refer to knowledge of the Father. A cursory reading of the text with order A arouses no suspicion and the idea conveyed is that the Son reveals the Father. As a matter of fact, there is nothing in the "Contra Hæreses" to indicate that there was any discussion over the meaning of this part of the text. Both parties passed over it quickly, and both understood it to mean that knowledge of the Father comes through Christ. Still, this does not exclude the possibility of the Gnostics having used order A purposely and constantly.

The difference between "voluerit revelare" and "revelaverit" is to be placed in the single fact that the former contains an element of volition on the part of the Son that is absent from the latter. Other than that, both "revelaverit" and "voluerit" are in the same mood and the same tense; namely, the perfect subjunctive. According to the Latin, they could be in the future perfect indicative, but in

the Greek the verb is in the subjunctive and so requires the subjunctive in its translation. Nowhere in the course of the controversy does the idea of volition enter into the argument, though in itself it is of some importance. In the Latin MSS., both forms are found with both orders and with both tenses of "cognosco", thus giving the impression of having been used indifferently. In one instance (IV, 6, 7) St. Irenaeus develops an argument from "revelaverit", but only from its tense; and since "voluerit" is in the same tense, nothing can be concluded from this in favour of "revelaverit".

We are now in a position to examine the text as a whole in order to gain a better idea of the relations of the various differences to one another. The gnostic reading, with "cognovit", labours under many difficulties and, strictly speaking, affords only weak support to their doctrine of an unknown God revealed by Christ. It was their claim that *no one* knew the true God: ". . . interpretantur quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum", yet there are two exceptions stated in the same text — the Son and he to whom the Son shall reveal him. We have seen that this "him" is the Father — grammatically and logically, if order B is used; according to the interpretation, if order A is used, for they considered the Father to have been made known by the Son. Now, how is the verb in this final clause to be understood ? It would be forcing it, to translate it as a past tense; it can be either present or future, though, depending on the meaning of the first part of the text. Here are the possible meanings of the two together. If "revelaverit" is:

1° past tense: no one knew the Father . . . except him to whom the Son might have[7] revealed him;

2° present tense: no one *knew* the Father . . . except him to whom the Son (possibly) *reveals* him;

3° future tense: no one *knew* the Father . . . except him to whom the Son may *reveal* him (in the future).

These last two translations are untenable, for there is no logical connection between "knew" and "reveals (may reveal)". To make sense, the past tense is required; but this, being equivalent to admitting

[7] In order to express the subjunctive, which is of some importance here.

that the Father might have been known, would weaken the gnostic thesis. From this consideration, the conclusion is forced upon us that the Gnostics placed the whole value of their version in "cognovit" and passed over the remainder as quickly as possibly. They could hardly have defended it, or used it as an argument.

These difficulties do not affect St. Irenaeus' reading. He takes the text as being the statement of a truth, and so he translates "revelaverit" in the present tense: "revelaverit enim, non solum in futurum dictum est, quasi tunc inceperit Verbum manifestare Patrem, cum de Maria natus, sed communiter per totum tempus positum est" (IV, 6, 7). The sense of the text requires the present; the Greek favours it. In this regard, the English translation, quoted in the beginning of this paper, is deficient or at least ambiguous. The text is rendered much better in Msgr. Knox's translation: "None knows the Son truly except the Father, and none knows the Father truly except the Son, and those to whom it is the Son's good pleasure to reveal him."

What conclusions relative to the importance of the variations can be drawn from all this ? I believe it to be certain that the fundamental difference between the two is in the tense of "cognosco" taken along with the meaning given it. Both St. Irenaeus and the Gnostics cared little about the rest of the sentence, as is well shown by the table of comparisons and by the fact that there was no disagreement between them regarding its interpretation.

Of more importance is the problem of the relation of this text as it appears in *Contra Hæreses* to the true text of St. Matthew. As before, the most certain conclusion is that concerning the principal verb. There can be no doubt that according to St. Irenaeus it was in the present, and we need have no fear that he accommodated the text to his own purpose, for he frequently refers to it as having been spoken by our Lord (IV, 6, 1; IV, 6, 3; IV, 6, 7) and defends it as being the true reading. On the other hand, he refers to those who read "cognovit" as "qui peritiores apostolis volunt esse", thus accusing them of changing the text. The difficulties that attend "cognovit" also make it unlikely that it was the primitive reading.

As to the order, nothing can be deduced with absolute certainty. Order A is more common, though it is not logical. Order B is correct, but occurs only twice (if we count the Syriac fragment and Armenian translation, only once). The fact that order A always occurs with the Gnostics' reading is of little value. First of all, we have not in these quotations a true gnostic text, but only what St. Irenaeus imputes to them; and since he was particular only about the tense of the verb, it is quite possible that he completed the quotation without paying particular attention to the order used. The strongest argument in favour of order B as the correct order and order A as a gnostic reading (used purposely, though without insistence) is drawn from IV, 6, 1, where the two texts are found together and are compared.

> Dominus . . . dicebat: 'Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.' . . . Hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: 'Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare'.

Conceding that this does not prove conclusively order A to be gnostic, we must admit that it is strongly in favour of order B's being the correct reading. How else is its presence here to be explained ? Order A, we have seen, comes to mind naturally and predominates in the various readings; but when St. Irenaeus wished to contrast the true and the false reading he used order B, as in the text defended as the correct one. Surely this argues the existence of order B in the source of the text. In other words, its very infrequency, far from proving it a wrong reading, favours its authenticity — it occurs as a reaction to the more natural (in the circumstances) and more emphatic but less correct order A. This indicates that it probably comes from an authoritative source; namely, the Scripture text. Certitude, however, cannot be had. All we can say is that it is extremely probable that the correct reading, as contained in Scripture was order B, and that the Gnostics likely used order A consistently, just as St. Irenaeus used it occasionally.

"Voluerit revelare" must be given the preference over "revelaverit" for two reasons. First, it is used in both quotations in IV, 6, 1 (according to the Latin MSS.) and these quotations, being the most important, were written with the most care. Secondly, it is more

likely that "revelaverit" should have been used as a substitute for "voluerit revelare" than that the latter should have replaced the former.

BIBLIOGRAPHY

It seems certain, then, that St. Irenæus recognized and intended to emphasize a fundamental difference between two variant readings of the text in question: the true reading and that employed by the Gnostics. He rejects their reading and interpretation and at the same time points out the reading which he obviously considers to be correct. Consequently, his testimony can be invoked with confidence as an early witness in support of the text of Mt. 11, 27 in its present form, in spite of certain opinions to the contrary.

There is little to add to the sources indicated in the notes. For a study of the variations of Matthew 11, 27 and its parallel, Luke 10, 22, in the MSS. of Holy Scripture and the quotations of the Fathers, see:

A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien* in *Texte und Untersuchungen*, x, 2, pp. 196-206.

J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité, Paris*, 1927 (7th edition), Vol. I, pp. 591-598.

J. Chapman, *Dr. Harnack on Luke 10, 22* in the *Journal of Theological Studies*, x (1909), pp. 552-566.

M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1921, pp. 304-308.

Robert Luckhart, O.M.I.

Holy Rosary Scholasticate.

Gilles de Rome, o.e.s.a.
(ca 1243 - 1316)
et la distinction réelle de l'essence et de l'existence

De tous les grands esprits du moyen âge, Gilles de Rome fut certainement un des plus puissants et des plus systématiques [1]. L'influence qu'il exerça sur la scolastique fut longue et profonde. On le citait surtout au sujet de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, dont il fut toute sa vie, le partisan convaincu et passionné. Personne ne développa ce point de doctrine avec l'ampleur, l'approfondissement et la méthode qu'il y apporta. Par son style âpre, vigoureux, parfois mordant, par ses arguments clairs et pénétrants, par son art de ramener tout à quelques principes fondamentaux, il exerça une influence considérable sur le milieu universitaire parisien, surtout après la mort de saint Thomas d'Aquin [2]. Il restera en tous cas célèbre comme le plus grand antagoniste d'Henri de Gand dans la polémique de ce dernier contre la distinction réelle.

L'étude des théories de Gilles sur la distinction réelle prend à un autre point de vue une importance plus grande encore. Guillaume de Tocco nous rapporte que treize années durant, Gilles suivit les cours de saint Thomas:

1 Voir P. Mandonnet, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, dans la *Revue des Sciences philos. et théol.*, 4 (1910), p. 497; E. Hocedez, *Ægidii Romani Theoremata de Esse et Essentia*, Louvain, 1930, p. (117): « Mais si Gilles a donné, de la composition des êtres, une explication que nous ne pouvons admettre de tout point, au moins faut-il reconnaître la puissance synthétique et la vigueur métaphysique de son génie. Gilles est un penseur original, profond et audacieux, et ce n'est pas sans raison que les contemporains et les siècles suivants l'ont salué comme un Maître de la scolastique. » Le jugement défavorable que M. De Wulf portait sur Gilles de Rome dans la 5e éd. (1925) de son *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. 2, p. 61, est laissé de côté dans la 6e édition (1936) de son ouvrage.

2 Voir H. Denifle, A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 2, p. 10, n° 539: « Super his disputatem fuerat a magistro Egidio de Ordine Augustini, qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur . . . »

Quidam Magister Eremitarum Frater Ægidius, qui postmodum fuit Archiepiscopus Bituricensis, qui *tredecim* annis istum Magistrum audierat[3] . . .

Le père Mandonnet[4] a fait remarquer l'impossibilité matérielle du fait, puisque nous savons de source certaine que, d'une part, Gilles s'établit à Paris en 1260 et que, d'autre part, saint Thomas résida en Italie de 1259 à 1269. Gilles ne put donc suivre que trois ans les cours de saint Thomas, de 1269 à 1272, date du départ du saint pour Naples où il devait organiser un « studium generale ».

Gilles eut toujours la plus profonde estime, la plus grande admiration pour son maître. Nous possédons à ce sujet le témoignage de Jacques de Viterbe († 1308), que Barthélemy de Capoue apporta au procès de canonisation du saint:

Dixit etiam frater Jacobus [de Viterbio] . . . quod frater Ægidius de Roma, sacre theologie doctor, ordinis Augustinorum, frequenter sibi dixerat in domestico sermone Parisius: Frater Jacobe, si fratres Prædicatores voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes et nos idiote, non communicassent nobis scripta fratris Thome[5].

N'allons pas croire néanmoins que Gilles fut en tout et toujours du même avis que saint Thomas, ni qu'il se contentait simplement de reproduire les idées du génial docteur. Gilles fut un penseur personnel, voire indépendant, qui n'hésitait pas à attaquer, à réfuter

[3] *Acta Sanct.*, t. 1 Martii, p. 672, n° 41.

[4] *La carrière scolaire de Gilles de Rome*: *loc. cit.*, p. 480-499. Voir aussi P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. 2, p. 203, n° 400; N. Merlin, *Dict. de Théol. cath.*, t. 6, col. 1359; F. Lajard, *Gilles de Rome*, dans *Histoire littér. de la France*, t. 30, Paris, 1888, p. 421-566; G. Tiraboschi, *Storia della Letteratura Italiana*, Modena, 1774, t. 4, p. 113.

[5] Voir le *Processus Canonizationis S. Thomæ Aquinatis Neapoli*, édité par le P. Prümmer, o.p., dans ses *Fontes vitæ S. Thomæ Aquinatis*, p. 383-384 et les *Acta Sanctorum*, t. 1 Martii, p. 713 (éd. 1865). Voir aussi le *De Gradibus Formarum* de Gilles de Rome, par. 2, cap. 6, où il prit la défense de saint Thomas contre la condamnation de 1277: « Sunt aliqui valde proni ad dicendum dicta Doctorum per quos illuminata est Ecclesia, et illucidata fides catholica, esse erronea; in quo non sine periculo fidei decipiuntur. Volunt enim dicta talium, qui nos posuerunt in semitas veritatis, posse habere punitorem et liberum correctorem, non pestiferum detractorem; nulli enim claudenda est via ad contrarie opinandum, ubi sine periculo fidei possumus contrarie opinari, nec cogendi sunt discipuli ut in omnibus suorum Doctorum opiniones retineant, quia non est captivatus intellectus noster in obsequium hominis sed in obsequium Christi. Dicere tamen tantorum Doctorum eloquia esse inter erronea computanda, ad quantum periculum disponit et manuducit, imbeccilitas intellectus nostri sufficienter ostendit: nam id deberet esse plano planius et claro clarius . . . ; quilibet enim mutare opiniones absque periculo fidei potest, sed quod una die dicitur erroneum, alia die catholicum reputetur, quid est aliud quam asserere fidem non habere fundamenta firmissima ? » (Venise, 1502, p. 128, col. 2). Comparez M.-H. Laurent, *Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277*, dans la *Revue Thomiste*, nouv. série, 13 (1930), p. 279.

même, certains points de l'enseignement de son maître. C'est ainsi que, dans son commentaire sur le premier livre des *Sentences*, écrit vers 1275 [6], peu de temps donc après la mort de saint Thomas, nous trouvons plus de soixante endroits différents où il s'écarte de la pensée de son maître et en critique les théories [7]. Critique si vigoureuse que certains s'en émurent et crurent nécessaire de lui donner la réplique [8]. Non, Gilles n'était pas un thomiste de tout repos. Nous en trouvons une autre preuve dans le fait que l'ordre des Frères Mineurs lui confia la charge d'écrire un traité contre les erreurs de Pierre Olivi († 1298):

> Fallacia enim accidentis, ut diximus in quodam libello quem nuper edidimus Contra phantasticas positiones Petri Joannis Olivi ordinis minorum, quem ipse Ordo Minorum nunc persequitur, et bene, tanquam inducentem novas opiniones, non sapientes doctrinam sanam. Ad petitionem ergo præfati Ordinis composuimus tractatum illum, ubi declaravimus quod fallacia accidentis idem est, quod fallacia extraneitatis [9].

Il serait, en effet, difficile d'expliquer que pour une telle tâche, on ait eu recours précisément à *un adversaire*. Ce détail montre assez en quelle estime les Franciscains tenaient Gilles et comment ils voyaient en lui un partisan de l'augustinisme bien plus qu'un thomiste de stricte observance.

[6] Selon le P. Suárez, o.s.a., le commentaire de Gilles sur le premier livre des Sentences fut composé vers 1275 (dans *La Ciencia Tomista*, 75 [1948], p. 80); E. Hocedez, dans son édition des *Theoremata* . . . , p. (77), propose l'année 1277. Comparez R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, Louvain, 1951, p. 224.

[7] Voir E. Hocedez, *Gilles de Rome et S. Thomas*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. 1, p. 385-402 et *Divergences entre S. Thomas et Gilles de Rome signalées par le ms. Vat. Lat. 772 et Denys le Chartreux*: *ibid.*, p. 403-409. Voir aussi P. Nash, *Giles of Rome, Auditor and Critic of S. Thomas*, dans *The Modern Schoolman*, 28 (1950-51), p. 1-20.

[8] Voir entre autres, G. Bbuni, *Incerti auctoris impugnationes contra Ægidium Romanum contradicentem Thomæ super primum sententiarum*, Cité du Vatican, 1942. Ce livre date de la fin du XIIIe ou du début du XIVe siècle, mais il est certainement antérieur au 18 juillet 1323, date de la canonisation de saint Thomas, puisque saint Thomas y est encore appelé « frère Thomas » (p. 5, 11). La lettre-dédicace nous apprend que l'auteur est un dominicain (p. 5, 2). Le père Pelster, s.j., pense que Thomas de Sutton en serait probablement l'auteur (voir: *Gregorianum*, 24 [1943], p. 135-170 et *Mélanges Pelzer*, Louvain, 1947, p. 447, note 25).

[9] Ægidii Columnæ Romani: *In tertium librum Sententiarum*, d. 2, pars 2, q. 2, a. 4, ad dub. IV litter., Rome, 1623, p. 91, aD. — Voir G. Bruni: *Di alcune opere inedite e dubbie di Egidio Romano*, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 7 (1935), p. 182-184; Leo Amorós: *Ægidii Romani Impugnatio doctrinæ Petri Joannis Olivi an. 1312, nunc primum in lucem edita*, dans *Arch. Francisc. Hist.*, 27 (1934), p. 399-451. Gilles aurait écrit ce traité vers 1312, ce qui s'accorde avec le témoignage du texte précité du III S., d. 2: « Ut diximus in quodam libello . . . quem nuper edidimus contra phantasticas positiones Petri Johannis . . . », car nous savons que Gilles a travaillé à son IIIe livre des Sentences depuis 1309 jusqu'à sa mort en décembre 1316.

Nous nous arrêterons ici à l'étude de Gilles du point de vue de la distinction réelle. Plus spécialement, nous rechercherons comment il concevait le rapport entre l'essence et l'existence et nous verrons dans quelle mesure il s'éloigna de la doctrine de saint Thomas.

I. — ÉTUDE DES TEXTES.

Il nous faut d'abord remarquer qu'en ses premières œuvres, datant des années 1266-1275, années où il fut en contact personnel avec saint Thomas, ou qui suivirent immédiatement, Gilles ne parle de la distinction réelle qu'*en passant et sans beaucoup d'insistance* [10]. Il le fait de façon plus marquée dans un texte peu connu de son commentaire sur les *Seconds Analytiques*, où il s'inspire manifestement de saint Thomas:

> Dubitaret forte aliquis utrum esse sit substantia vel utrum sit idem esse et quod quid est . . . Ad quod respondent quidam quod in solo Deo est esse idem et quod quid est, in omni alio differt esse et essentia. Unde et communiter *expositores* exponunt hunc passum de esse rei, volentes quod hic loquitur Philosophus de esse actuali rei, quod in solo Deo est idem cum sua quidditate, sed nunquam sic procedendo et loquendo de tali esse habebimus intentionem Philosophi [11] . . .

Il suffit d'ouvrir le commentaire de saint Thomas sur les *Seconds Analytiques* [12], pour constater que c'est bien là le texte de l'*Expositor* [13]:

[10] Voir p. ex.: *In de Generatione et Corruptione*, (1266-70), lib. I, Venise, 1500, fol. 5 v, col. 1, et *Declarationes in De Generat. et Corr.*, q. 14, Venise, 1500, fol. 52 v, col. 2.

[11] *In II Poster.*, Venise, 1500, fol. 97 r, col. 2.

[12] Voir *In II Poster. Anal.*, lect. 6, n° 3, éd. Léonine, p. 347. N'oublions pas que saint Thomas a composé son commentaire sur le premier et le deuxième livre des *Seconds Analytiques*, entre 1269 et 1272, donc pendant son deuxième séjour à Paris. Il est certain que Gilles a connu ce traité, puisqu'en ces mêmes années il suivait à Paris les cours de saint Thomas.

[13] Nom qu'au moyen âge on a parfois donné à saint Thomas, le commentateur par excellence d'Aristote. Voir, par exemple, le catalogue des œuvres de saint Thomas, rédigé à Paris vers 1412 par Louis de Valladolid: « In exponendo autem litteraliter Aristotelem non habuit æqualem, unde a philosophis *Expositor* per excellentiam nominatur » (Mandonnet, *Des écrits auth. de saint Thomas*, 2e édition, Fribourg, [Suisse], 1910, p. 83). On retrouve l'appellation p. ex. chez Henri Bate de Malines, dans son *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, éd. G. Wallerand (dans la collection « Les Philosophes Belges », 11, Louvain, 1931), p. 7, 21, 39, 40, 41, 75, 76, 99, 156, 191 (voir aussi du même auteur: *Henri Bate de Malines et Saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. néosc. Philos.*, 36 [1934], p. 387-412); chez Simon de Faversham dans ses *Quæstiones super tertium De Anima*: « Expositor dicit Contra Gentiles, lib. II . . . » (éd. D. Sharp, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 9 [1934], p. 330); chez Jean de Jandun (+ 1328): « Et ista opinio est antiqui expositoris in tractatu suo de Ente et Essentia et in VIII Physicorum . . . » (éd. Grabmann, dans *Acta Pont . . . Acad. S. Thomæ*, 1935, p. 74). Alvarez de Tolède

Et ita patet quod per unam et eamdem demonstrationem non possunt diversa demonstrari. Sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem; in solo enim primo essendi Principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas ejus est unum et idem; in omnibus autem aliis, quæ sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis [14].

Ce texte est important contre ceux qui, souvent prétendent que dans la question de la distinction réelle, Gilles ne cite aucun texte de son maître. L'affirmation n'a d'ailleurs rien d'étonnant: sauf quelques très rares exceptions, les penseurs du moyen âge ne citent pas le nom d'un contemporain, fût-il de premier plan. Et pourtant les emprunts mutuels d'arguments ou de propositions sont extrêmement fréquents [15], allant parfois jusqu'à la reproduction textuelle. Quelques phrases de saint Albert le Grand illustrent à souhait cette manière de faire:

Quod autem de auctore quædam quærunt, supervacuum est et nunquam ab aliquo Philosopho quæsitum est nisi in scholis Pythagoræ: quia in illis scholis nihil recipiebatur nisi quod fecit Pythagoras. Ab aliis autem hoc quæsitum non est: a quocumque enim dicta erant, recipiebantur, dummodo probatæ veritatis haberent rationem. Causa enim efficiens extra rem est, et ab ea res non habet firmitatem vel infirmitatem, sed potius a ratione dictorum [16].

Dans son commentaire sur le premier livre des Sentences (circa 1275) Gilles ne fait pas encore l'exposé ample et systématique qu'il nous donnera plus tard; cependant il traite déjà *ex professo* de la distinction réelle: « Utrum in Deo sit compositio esse et essentiæ ». A vrai dire, il y attaque l'argumentation du *De Potentia*, q. 7, a. 2; néanmoins, très résolument il soutient la distinction réelle:

Respondeo dicendum quod in creato quod habet per se esse, oportet nos concedere esse compositionem ex quod est et esse [17]. Et est ratio, quia si creatum est, ab alio habet esse. Omne, quod ab alio habet esse, est in potentia ad esse et non est ipsum esse; quia si ipsum esse esset, tunc esset actus purus sine aliqua potentialitate. Non igitur indigeret aliqua essentialiter differente ab eo qui ipsum ad esse produceret. Ponere igitur creatum sic esse, est ponere creatum non esse creatum [18] . . .

(fin du XIIIe siècle) cite trois fois l'« Expositor latinus Aristotelis », mais il est difficile de dire si cet « expositor » est saint Thomas ou quelqu'autre (voir son commentaire sur le *De substantia orbis* d'Averroès, éd. M. Alonso, Madrid, 1941, p. 16, 49, 71, 189).

14 *In II Poster., Anal.*, l. 6, ed. leonina, n° 3, p. 347.

15 Voir P. Glorieux, *De quelques « emprunts » de saint Thomas*, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 8 (1936), p. 154.

16 *In I Perihermeneias*, tr., c. 1, éd. Jammy, t. 1, p. 238 b.

17 Voir P. Nash, *Giles of Rome on Boethius' « Diversum est esse et id quod est »*, dans *Mediæval Studies*, 12 (1950), p. [57]-[91].

18 *I Sent.*, d. 8, p. 2, pr. 2. q. 1, Venise, 1521, fol. 52 v.

Est enim hic ordo quod materia est potentia pura, Deus vero est actus purus; omnia autem intermedia sunt actus admixtus potentiæ et potentia admixta actui[19] . . .

Vers la même époque (circa 1275-1276), en écrivant ses *Theoremata de Corpore Christi,* il conçut le projet d'étudier systématiquement et à fond, le problème de la distinction réelle[20]. Vu les interprétations inexactes qu'on en a données plus d'une fois, vu également sa grande importance pour une juste compréhension de la distinction réelle chez Gilles de Rome, nous citerons le texte même aussi complètement que possible.

Gilles fait remarquer, en premier lieu, que la séparabilité est pratiquement le critère unique pour établir indubitablement une distinction réelle, même entre un prédicament et le mode d'existence qu'il reçoit d'un autre prédicament[21]:

Licet res unius prædicamenti prout induit modum alterius prædicamenti non diversificet essentiam, nec mutet prædicamentum, tamen si competeret ei actualis existentia sine illo modo, et cum illo modo, ut haberet talem modum et ut careret eo, sortiretur realem differentiam.

Il en fait une application à la blancheur vis-à-vis de son étendue:

Quidquid enim est extensum, vel est quantitas vel hoc habet ex quantitate et induit quemdam quantitativum modum, sed hujusmodi modus nullam essentiam addit super naturam rei . . . Extensio albedinis est alia ab extensione superficiei, sed hujusmodi extensio solum nominat quemdam modum albedinis[22], dicit enim modum illum quem habet albedo, ut habet esse in superficie. Non ergo hujusmodi extensio addit aliquam naturam supra essentiam albedinis, quia tunc superficies alba diceret tres essentias, videlicet essentiam superficiei, et essentiam albedinis, et extensionem illam, quæ acciperet secundum partes albedinis, differentes a partibus superficiei.

La surface blanche donc n'est pas composée de trois essences: la blancheur, l'étendue de la surface et l'étendue de la blancheur. Cela ne veut pas dire, néanmoins, qu'il n'y ait pas la moindre distinction

19 *I Sent.*, d. 44, pr. 1, q. 3, fol. 227 r., col. 1.

20 *Theoremata de Corpore Christi,* prop. 29, Venise, 1502, fol. 101 r et v.

21 Comparez: *Theoremata de esse et essentia,* theor. 12, éd. Hocedez, p. 67-68: « Et si dubium est utrum aliqua realiter diversa possunt realiter separari, tamen dubium esse non potest quod quæ realiter separantur, realiter differunt. »

22 Voici ce qu'il en dit dans ses *Quæstiones de E. E.*, q. 8, p. 56 a: « Albedo vero quia in quantitate fundatur, ejus extensio non est quantitas, sed *participatio* quantitatis . . . Nam illa eadem essentia albedinis, quæ de se non est extensa, conjuncta quantitati fit actu extensa: albedo ergo est actu extensa per aliud, sed albedo extensa, a se non extensa, non dicit aliud et aliud; sed dicit unum et idem aliter et aliter se habens. »

réelle entre la blancheur et son extension, car la blancheur n'est pas de soi étendue. L'extension est un accident de la blancheur:

> Non tamen debemus concedere quod nullam differentiam realem faciat talis modus. Si enim albedo posset[23] habere esse præter quantitatem et habere esse non extensum, realiter differret a se ipsa ut haberet esse extensum et ut fundaretur in quanto.

Par conséquent nous pouvons conclure:

> Dicere ergo possumus quod extensio *accidit* albedini, quia albedo *per se* non est quid extensum, sed accidit ei extensio: est enim extensa per quantitatem. Rursum ipsa extensio est *aliquid receptum* in albedine, quia modus rei est aliquid receptum in natura rei: extensio autem competit albedini mediante extensione superficiei, et (ut tactum est) nominat quemdam modum albedinis.
>
> Amplius hujusmodi extensio *facit realem differentiam* in albedine nec tamen dicit *aliam essentiam* ab *essentia* albedinis, sed pro tanto dicitur realem differentiam facere in albedine, quia si albedo haberet esse, secundum modum non extensum (ut dicebatur) realiter differret a se ipsa, ut ei extensio competeret.

Le père Chossat donne du texte cette explication: « Gilles, en vue d'établir une de ses théories, fait remarquer que, dans la terminologie classique, on dit que l'extension est un accident de la blancheur (ei accidit), que cette extension est reçue par la blancheur (aliquid receptum), qu'elle diffère réellement de la blancheur (facit realem differentiam): et pourtant tout le monde convient que, dans un corps blanc, l'extension de la blancheur n'est pas une réalité surajoutée: « nec tamen dicit aliam essentiam ab essentia albedinis[24]. »

[23] Gilles sait très bien qu'en fait la blancheur ne peut exister sans son extension, c'est pourquoi d'ailleurs il écrit: « Si enim albedo *posset* habere . . . realiter *differret* . . . ». Gilles se place ici au point de vue de la théorie des idées de Platon, comme il le fait bien voir dans ses *Quæstiones de E. E.*, q. 8, p. 58 b: « Posito itaque quod esse sit quædam extensio separata: sicut posuit *Plato* ideas separatas, quas vocavit deos: si igitur illa extensio separata valet producere materiam, posito quod materia non posset esse in actu sine extensione, secundum hanc hypothesim extensio illa separata non posset producere materiam, nisi imprimeret ei quamdam extensionem vel quamdam quantitatem, quæ faceret materiam potentia extensam, actu extensam. Constat autem quod extensio illa separata per se ipsam non posset informare materiam: ergo essent ibi tria, videlicet, materia, quæ est potentia extensa: et extensio illa, quæ informat materiam, et quæ facit actu extensa participare extensionem: et esset quædam extensio separata, quæ produceret materiam cum illa extensione. » Comparez saint THOMAS, *Qdl.* 7, q. 4, a. 10: « Posset ergo fieri miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut hæc albedo sensibilis, sed esset quædam forma intelligibilis admodum formarum separatarum, quas Plato posuit. »

[24] Voir M. CHOSSAT, s.j., *L'Averroïsme de Saint Thomas,* dans *Arch. Philos.*, vol. 9, cah. 3, p. 146; E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata* . . . , p. (14) et (23) note 1.

Il ne nous semble pas que cette exégèse soit entièrement exacte. Que l'extension n'ajoute aucune *essence nouvelle* à la blancheur, le texte le dit clairement, il n'en est pas moins vrai qu'elle confère une *nouvelle manière d'être*, du fait qu'il y a une certaine séparabilité entre la blancheur et son extension [25].

Or, dit Gilles, ces considérations peuvent nous aider à comprendre le problème de la distinction réelle entre l'essence et l'existence:

> Ex his autem *juvamur* [26] ad intelligendum esse et essentiam creatorum.

Comment donc ?

> Videmus enim, quod sola quantitas est sua extensio, et quod extensio in quantitate non est aliquid superadditum quantitati. Non enim quantitas est extensa per aliud sed seipsa est quid extensum, propter quod non competit ei extensio participatione, sed essentialiter est ipsa extensio . . . cetera autem præter quantitatem sunt extensa per participationem et extensio dicit quiddam additum naturæ eorum . . .

C'est aussi le cas pour l'existence:

> Nam sola essentia divina est suum esse, quia esse in essentia Dei non dicit aliquid superadditum naturæ ejus . . . cetera autem entia quæ habent esse per divinam essentiam esse dicit aliquid additum naturæ eorum, propter quod esse non pertinet ad naturam alicujus entis creati.

D'où il suit:

> Ex his autem clare patet, quod esse *accidit* cuilibet creaturæ, et dicit *aliquid receptum* in natura cujuslibet creati et *facit realem differentiam* in rebus creatis.

Ceci n'est cependant pas suffisant: il nous faut, en effet, savoir avec précision de quelle distinction réelle il s'agit. Serait-ce une distinction réelle entre deux essences ? Non ! Cela semble tout à fait exclu:

> Utrum tamen esse dicat aliquam *essentiam* additam essentiæ creaturæ (videtur enim absurdum quod essentia et esse dicantur *duæ essentiæ*) [27].

[25] Voir D. Trapp, o.e.s.a., *Ægidii Romani de doctrina modorum*, dans *Angelicum*, 12 (1935), p. 449-501. — Remarquez que Gilles admet explicitement une différence entre une *distinctio realis inter duas res* et une *distinctio realis-modalis*. Voir, par exemple, son *II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, dub. later. 2: « Clare enim videmus quod est differentia rerum vel ex ipsis rebus, vel ex modo se habendi, vel ex modo considerandi. Nam *realiter differt* actus a potentia, et alia res est actus et alia est potentia; sed ipsa potentia, ut est subjecta actui et privationi non est alia et alia res, sed habet *alium et alium modum se habendi*, ex quo alio et alio modo se habendi resultat *differentia realis* . . . Differentia ergo, quam sola ratio facit, est differentia *rationis*. »

[26] Comparez: *Quæstiones de E.E.*, q. 8, p. 58 b: « His omnibus prælibatis, volumus exequi quartum et ultimum, ostendentes, quomodo de diversitate esse et essentiæ possumus ex his, quæ diximus, habere aliquam *conjecturam*. »

[27] Comparez Thomas de Sutton, *Quæstio disputata XXVI*, obj. 7 et 8, éd. Pelster, Münster (W.), 1928, p. 13.

De quelle distinction s'agit-il donc ? Serait-ce une distinction comme celle qui existe entre deux réalités, entre deux choses ? Et s'il en est ainsi, comment expliquer que l'existence découle de l'essence et qu'elle est son acte ? Toutes ces questions, Gilles a décidé de les laisser sans réponse au moins dans ses *Theoremata de Corpore Christi.* Mais comme beaucoup d'étudiants s'attachent à ce problème, et que beaucoup parmi ceux qui traitent la question de la distinction réelle, ne s'y arrêtent que superficiellement, il se propose, avec la grâce de Dieu, de la considérer un jour en détail:

> Quomodo ergo habeat esse ista realis differentia et utrum essentia et esse possint dici *duæ res,* et quomodo esse fluit ab essentia et est actus ejus, ostendere non est præsentis considerationis. Tamen quia ut plurimum circa esse creaturarum fatigantur addiscentes et multi cum loquuntur de esse et essentia in solis verbis sustentantur, cum locus occurrerit (Domino concedente) intendimus hoc diffusius pertractare.

La distinction réelle entre l'essence et l'existence n'est donc, selon Gilles, absolument pas une distinction entre deux essences. Gilles semble nous renvoyer ici [28] au texte suivant des *Questions sur la Métaphysique,* de Siger de Brabant:

> Ad illud Avicennæ dicendum est, quod Avicenna erravit credendo esse et res significare *essentias diversas* quia significant modo diverso [29].

Selon le professeur F. Van Steenberghen [30] et le père Graiff, o.s.b. [31], Siger de Brabant aurait écrit ses *Questions sur la Métaphysique* vers 1272. Il est certain d'autre part que Gilles connut Siger de Brabant lorsqu'il était bachelier à l'Université de Paris [32]:

> Nos, cum adhuc essemus Baccalaureus, vidimus quendam Magistrum magnum, in Philosophia majorem, qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit, nisi sicut cœlum intelligit, quia intelligit Motor cœli; sic etiam homo intelligit, quia intelligit ille intellectus separatus [33].

Nous pouvons donc admettre le bien fondé de cette hypothèse. Au sujet de cette distinction « inter duas essentias », nous avons, en outre, le témoignage de Pierre J. Olivi. Dans la question VIII *In*

28 Voir E. Hocedez, *Ægidii Romani Theoremata* . . . , p. (14), note 1.
29 Ed. C. Graiff, *Introductio,* q. 7, p. 20, 9-11.
30 Voir F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites,* t. II, Louvain, 1942, p. 564.
31 *Siger de Brabant. Questions sur la métaphysique,* Louvain, 1948, p. XXI-XXVII.
32 Voir M. De Wulf, *Histoire de la Philos. Méd.,* t. 2 (1936), p. 283 et P. Glorieux, *Répertoire* . . . , t. 2, p. 293.
33 *II Sent.,* d. 17, q. 2, a. 1, Venise, 1581, t. 2, p. 48, col. b A.

Secundum Librum Sententiarum il se demande: « an esse et essentia sint idem [34] ». Il commence par donner dix preuves de la distinction réelle, et plusieurs ressemblent fort au genre d'argument propre à Gilles de Rome. Au début du corps de l'article, il résume les différentes conceptions de la distinction entre l'essence et l'existence:

> Circa istam quæstionem sunt tres modi dicendi hodie satis solemnes. Quorum *primi* dicunt quod esse differt ab essentia cujus est esse sicut accidens a subjecto . . . *Secundi* vero dicunt quod differt ab ea realiter: est enim actus ab ea manans et eam consequens, non tamen manans sic ab ea quod transeat in aliud genus; quia non est ei accidentale sed substantiale . . . *Tertii* dicunt quod realiter sunt omnino idipsum . . .

Il réfute enfin une à une les thèses des défenseurs de la distinction réelle, prouvant d'abord: « quod esse *non est accidens* essentiæ cujus est », et ensuite: « quod *non est substantiale*, aliquid realiter addens ad eam »; après quoi il répond aux différentes affirmations des défenseurs de cette dernière opinion:

> *Primo* quantum ad hoc quod secundi dicunt quod esse naturaliter subsequatur essentiam et præsupponat eam . . . *Secundo* quantum ad hoc quod dicunt quod esse manat originaliter ab essentia cujus est . . . *Tertio* . . . directius quantum ad hoc quod alii dicunt quod esse differt realiter ab essentia cujus est tanquam illud realiter *superaddens* ad eam.

Or cette troisième affirmation est textuellement la conception de Gilles de Rome. Qu'on en juge: dans le texte de ses *Theoremata de Corpore Christi* déjà cité plus haut, nous lisions:

> Esse in essentia Dei non dicit aliquid *superadditum* naturæ ejus . . . cetera autem entia quæ habent esse per divinam essentiam *esse dicit aliquid additum naturæ eorum.*

La suite du texte le laisse d'ailleurs apparaître clairement:

> Quod enim hoc esse non possit probant [isti qui dicunt quod realiter sunt omnino idipsum]; quia si differt ab essentia, aut differt sicut pars a toto aut sicut totum a parte aut *sicut duæ essentiæ diversæ.* Primum et secundum nec ipsi dant nec dari potest; tertium vero dari non potest, nisi vel sint simpliciter duo entia aut quod unum sit accidens alterius; et tunc redit opinio prima. Sed forte dicunt quod esse non differt ab essentia, *sicut essentia ab essentia,* sed solum sicut esse ab essentia. Sed contra: . . . si esse realiter differt ab essentia solum ut esse, ergo ipsum secundum se et in se nullam habet quidditatem vel essentiam; ex quo sequitur quod sit omnino nihil.

34 *Quæstiones in secundum librum Sententiarum,* éd. B. Jansen, Quaracchi, 1922-1926, vol. 1, q. 8, p. 146 et 150. Selon B. Jansen cette œuvre date de 1280 ou peut-être déjà de 1270 (*Beiträge zur geschichtliche Entwickelung der « Distinctio Formalis »*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie,* Innsbruck, 53 [1929], p. 519).

Mais, afin d'écarter le moindre doute, nous citons encore le texte suivant où Pierre Olivi résume clairement la conception de Gilles sur la distinction réelle:

> Miror autem unde habent quare licet essentia sit idem quod sua essentia, non tamen ex hoc sequitur quod non possit non esse essentia, cum possit tota annihilari. Miror, inquam, unde habent quare hoc ipsum non possit stare, si essentia est suum esse. *Sed dicunt quod ideo essentia quæ esset suum esse non posset corrumpi, quia idem non potest separari a se ipso; ergo esse non posset separari a tali essentia*[35].

De toute cette étude textuelle le premier résultat obtenu est que la distinction « inter duas res » ne peut être considérée chez Gilles comme s'opposant à la distinction réelle entre principes d'être ou « entia quibus », mais à la distinction « inter duas essentias[36] ».

Nous remarquons aussi que dans ce texte Gilles affirme que beaucoup (multi) acceptent (sustentantur) la distinction réelle[37], mais en parlent sans atteindre le fond du problème (in solis verbis). Saint Thomas serait-il donc compris parmi ces « multi » ? Il est bien difficile de s'en rendre compte. Nous ne le croyons pourtant pas[38]. Gilles parle, en effet, d'une situation existant alors, c'est-à-dire vers 1275, à l'Université de Paris où, d'un côté, les étudiants (addiscentes)

[35] *Quæstiones in secundum librum Sententiarum*, vol. I, q. 8, p. 157. Voir aussi E. Hocedez, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (87).

[36] La distinction entre l'essence et l'existence conçue comme une distinction entre deux essences, vient d'Avicenne. C'est du moins l'indication de Siger de Brabant (*Qst. in Metaphysicam*, introductio, q. 7, éd. Graiff, p. 20, 9-11), de P. J. Olivi (*Qst. in 2^m librum Sent.*, vol. 1, q. 8, p. 150) et Jean de Jandun. Ce dernier écrit: « Una opinio est quod in omni causato esse et essentia differunt *essentialiter*. Et ista opinio accipit fidem per rationes inductas, quæ probant, quod esse dicit dispositionem accidentalem superadditam enti, sicut videntur velle auctoritates, immo sicut videtur velle *Avicenna* . . . Alia est opinio, quæ plus restringit et specificat quæsitum . . . Et ista opinio est antiqui expositoris in tractatu suo de Ente et Essentia et in VIII Physicorum . . . » (éd. Grabmann, *Acta Pont. Acad. S. Thomæ*, 1935, p. 73-74).

[37] A l'appui de cette opinion on peut citer le codex Vat. Lat. 2173 (XIIIe-XIVe siècle): « De ista quæstione sunt diversæ sententiæ, quoniam quidam ut Avicenna et sui sequaces volunt, quod esse non sit idem quod essentia, immo dicit aliquid sibi additum . . . *Et ista opinio est quasi omnium theologorum*, qui dicunt quod in omnibus aliis a primo differt esse et essentia, sed in primo non differt, quia in ipso nullum accidens est » (éd. Grabmann, *Acta Pont. Acad. S. Thomæ*, 1935, p. 65). Mgr Grabmann le croit antérieur à 1276: « Fortasse hic commentarius ante annum 1276 compilatus est, quo anno Henricus de Gandavo inter theologos Doctor Solemnis in Quodlibet I, q. 9 hanc doctrinam existentiam esse aliquid essentiæ superadditum refutavit et novam theoriam de distinctione essentiæ et existentiæ secundum intentionem proposuit » (*ibid.*, p. 67). A juste titre, d'autant plus qu'il n'y est fait aucune mention des *Theoremata de esse et essentia* (1278-1280) ni des *Quæstiones de esse et essentia* (1285-1287) et que seul se trouve cité le *I De Generatione* (1266-1270).

[38] Voir en sens contraire M. Chossat, s.j., *L'Averroïsme de Saint Thomas*, dans *Arch. Philos.*, vol. 9, cah. 3, p. 147.

font un grand effort pour pénétrer le problème, tandis que, de l'autre, ceux qui parlent de la distinction réelle (multi cum loquuntur de esse et essentia), en l'occurrence les professeurs, ne traitent le problème que superficiellement [39]. Or, depuis 1272, saint Thomas est parti pour l'Italie. Il est donc impossible qu'il ait été compris parmi ces « multi ».

Nous venons de le voir, Gilles avait dans ses « Theoremata de Corpore Christi » formé le projet d'écrire un traité détaillé sur la distinction réelle. C'est ce qu'il fera après son expulsion de l'Université de Paris en 1277 [40], dans ses *Theoremata de Esse et Essentia* (1278-1280).

[39] Voir E. Hocedez, *Ægidii Romani Theoremata . . . ,* p. (13).

[40] Voir P. Glorieux: *Répertoire . . . ,* t. 2, p. 293; P. Mandonnet, *La carrière scolaire de Gilles de Rome,* dans *Rev. Sc. philos. théol.,* 4 (1910), p. 480-499; E. Hocedez: *La condamnation de Gilles de Rome,* dans *Rech. Théol. anc. méd.,* 4 (1932), p. 34-58; R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla . . . ,* p. 489-491. — Quels points précis de la doctrine de Gilles visait cette condamnation ? Sans prétendre donner une réponse décisive à cette question, on peut considérer comme très probable que dans son traité *Contra gradus et pluralitatem formarum* (1277-1278), sa position bien arrêtée et ferme contre la pluralité des formes ne put que le signaler à l'attention des adversaires (voir R. Zavalloni, *op. cit.,* p. 489-491). Non content de défendre avec vigueur l'unicité de la forme substantielle, n'allait-il pas jusqu'à dire qu'admettre une pluralité de formes substantielles serait contraire à la foi: « Ponere plures formas contradicit fidei catholicæ » (III Pars, c. 1, Venise, 1500, fol. 104 v) ? Il est vrai que le père Hocedez, s'appuyant sur le témoignage de Godefroid de Fontaines et d'Henri de Gand, a prétendu, et avec raison semble-t-il, que l'unité de la forme substantielle ne tombait pas directement sous la condamnation d'Etienne Tempier. Il reste, comme l'a montré le père Zavalloni, qu'elle fut réprouvée au moins par les maîtres de la faculté de théologie de Paris. Deux textes au moins parlent dans le même sens, l'un, de Guillaume de la Mare, que nous avons trouvé dans le *Correctorium corruptorii « Quare »*: « Supponendo autem quod in homine et in cœteris animatis non est alia forma præter animam sicut ipse opinatur, tenet consequentia; sed suppositio falsa est, et *a magistris Parisius condemnata* » (éd. Glorieux, p. 145); le deuxième, de Mathieu d'Aquasparta, se rencontre dans ses *Quæstiones de Christo . . . :* « Rursus, quilibet homo, quamvis homo sit, tamen in uno et eodem homine sunt plura esse, quia plures formæ substantiales perficientes secundum diversos gradus essendi, et per quas reponitur in diversis generibus gradatim ordinatis, *secundum communem sententiam Magistrorum Parisiensium . . .* Et contrarium hujus a Magistris Parisiensibus est tanquam minus sanum et consonum fidei reprobatum » (éd. Quaracchi, 1914, p. 167-168). Une autre théorie de Gilles tombait certainement sous la condamnation de 1277, c'est celle qui nie l'existence de tout principe matériel dans les êtres immatériels (voir: *Correctorium corruptorii « Quare »*, p. 376 et P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* t. 2, 1908, p. 179, n. 44). Sur les difficultés que lui attira cette théorie, nous sommes renseignés par Gilles lui-même dans son *Quodlibet I,* q. 8, p. 6 r, col. a: « Et hoc forte volunt illi qui in angelis materiam ponunt, cum ipsi dicant materiam illam non esse ejusdem rationis cum materia corporalium: solum ergo in verbis videntur discordare a nobis; *quare et nos ibi aliquid male ponimus* ? ». Vingt ans plus tard, il en parlera encore et non sans quelque humeur: « Licet possit esse opinabile apud multos, omnes illos articulos non esse bene damnatos, nam nos ipsi tunc eramus Parisiis, et tamquam de re palpata testimonium perhibemus, quod plures de illis articulis transierunt non consilio Magistrorum sed capitositate quorumdam paucorum » (d. 32, q. 2, a. 2).

Sans avoir l'intention d'étudier cette œuvre ni même de la résumer[41], nous voudrions attirer l'attention sur quelques données importantes, croyons-nous, pour remettre exactement le problème de la distinction réelle dans sa perspective historique.

Gilles, dans le 19e *Théorème,* fait une analyse soignée des différents motifs qui pourraient conduire au rejet de cette distinction[42]. En premier lieu, est-il dit, on pourrait prétendre que l'existence n'est rien d'autre que l'union, la jonction de la matière et de la forme en une substance (conjunctio essentialium partium). Par conséquent, un être déterminé est produit ou commence à exister dès que la matière reçoit telle forme déterminée, et il cesse d'exister dès que la matière perd cette forme. On comprend immédiatement que, dans le cas de l'hylémorphisme universel[43], où tout être créé contiendrait en soi un élément matériel, le principal argument de Gilles tiré de l'idée de création perdrait toute sa valeur[44]:

> Nam si omne citra primum poneremus compositum ex materia et forma, sicut visus est sentire Avicebron . . . , forte non esset facile ostendere quomodo esse esset aliquid realiter essentiæ superadditum. Nam absque additione aliqua supra essentiam secundum hunc modum dicendi salvare possumus quomodo res creantur et quomodo res creatæ possunt esse et non esse[45].

Gilles répond ici que nous sommes forcés d'admettre (rationes nos cogunt) que l'âme et, à fortiori, les anges sont des formes pures et qu'il n'y a chez eux aucune place pour un élément matériel; exception faite naturellement du cas où l'on identifierait l'union « matière et forme » à la structure « acte et puissance »:

> Et hoc forte voluit intellegere Avicebron[46], licet ad hoc directe non pervenerit, cum dixit quod in omni creatura erat compositio ex materia et

41 Voir E. Hocedez, *Ægidii Romani Theoremata* . . . , p. (37)-(39) et Godefroid de Fontaines, *Quodlibet III*, q. 1, éd. De Wulf-Pelzer, p. 158-159.

42 « Gilles n'affirme pas qu'il rapporte les motifs réels de ses adversaires, il ne parle pas en historien; il se demande seulement quelles sont les raisons qu'on peut opposer (moveri possent) à la distinction réelle telle qu'il l'entend . . . », sic E. Hocedez, *Ægidii Romani Theoremata* . . . , p. (22).

43 Voir *Quæstiones de E.E.* q. 9, Cordoue, 1702, p. 66 a: « Fuerunt quidam magnæ reputationis viri volentes concludere omnem creaturam esse compositam ex materia et forma. »

44 Comparez *Theorema* 19, p. 129: « Quia tota causa quare nos investigamus quod esse sit res differens ab essentia ex hoc sumitur ut possimus salvare res creatas esse compositas et posse creari et posse esse et non esse . . . » et *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2.

45 *Op. cit.*, p. 128.

46 Voir S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, 2e éd., Paris, 1927, p. 64-89 et Ibn Gabirol, *La source de vie. Livre III*, traduction, introduction et notes par F. Brunner, Paris, 1950.

forma quia videbat omnem creaturam necessario esse compositam ex potentia et actu [47].

Allant plus avant dans la critique de cette opinion, Gilles laisse percer un rayon de son *réalisme exagéré*:

Dicemus ergo quod essentia angeli non est tantæ actualitatis quod possit actu existere nisi a Primo agente detur ei actualitas aliqua essentiam ipsam complens et perficiens, quæ actualitas communi nomine dicitur esse [48].

Il est clair, du reste, que le platonisme [49] passe au premier plan dans son 5e *Théorème*:

Advertendum tamen quod si de esse et essentia volumus intellegentiam clariorem habere, et si per generationem rerum quæ præsupponit compositionem materiæ et formæ, volumus intellegere rerum creationem quæ requirit compositionem essentiæ et esse, imaginemur modum generationis rerum quem posuit *Plato*, dicens ideas non solum deservire ad scientiam quia ab eis fluebant species in animas nostras per quas scientia habet esse; sed etiam, ut patet ex septimo Metaphysicæ, voluit ideas illas deservire ad generationem; quia ab eis fluebant formæ in materiam, per quarum influxum generabilia generantur. Ipsa ergo idea, secundum Platonem, erat ipsa forma separata per se existens, et ab idea fiebat generatio, prout ab ipsa forma separata participatur forma in materia, sic intellegamus Deum esse quoddam esse per se existens separatum et ab eo esse creationem rerum, prout ab illo esse separato participatur et fluit esse in essentia creaturæ [50].

La deuxième opinion examinée par Gilles est sans aucun doute celle d'*Henri de Gand* [51]. Pour ce dernier, le caractère d'être créé n'ajoute à l'essence que le simple rapport à Dieu, Cause efficiente [52].

47 *Theorema 20*, p. 139.

48 *Theorema 19*, p. 130. Voir aussi *Theorema 5*, p. 21, 9-15; *Theorema 6*, p. 29, 6-8.

49 Voir une critique de ce Platonisme par Godefroid de Fontaines dans son *Quodlibet III*, q. 1, éd. De Wulf-Pelzer, p. 160-161. Comparez J. Paulus, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 13 (1942), p. 327.

50 *Theorema 5*, p. 22-23.

51 Voir E. Hocedez, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle*, dans *Gregorianum*, 8 (1927), p. 358-384; *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand*, dans *Gregorianum*, 9 (1928), p. 92-117; *J. Paulus: Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 1938, p. 259-327 et *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome . . . , loc. cit.*, p. 323-358.

52 Henri donne à sa pensée une forme typique: « Illud esse [existentiæ] non habet creatura ex sua essentia sed quadam *extrinseca* participatione » (*I Quodlibet*, q. 9). L'existence selon Henri de Gand n'est donc pas un acte mais une dépendance essentielle de Dieu comme Créateur. On peut le confirmer par un texte tiré du manuscrit 491 de la bibliothèque de la ville de Bruges. Ce manuscrit, de la fin du XIIIe siècle, est très vraisemblablement l'œuvre d'un élève d'Henri. Nous y lisons: « Unde nec esse essencie nec esse actu vel existentie addit aliquid formale absolutum supra essenciam creature. *Sed esse existentie addit solum respectum ad aliud* » (Voir E. Hocedez, *Deux questions touchant la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, dans *Gregorianum*, 10 [1929], p. 378).

Si l'on se demande d'où vient qu'une chose créée a l'être qu'elle n'avait pas auparavant, c'est, répondra-t-il, qu'elle se trouve maintenant en rapport *actuel* avec sa Cause efficiente:

> Esse creatum nihil aliud addit super essentiam, quam *quemdam respectum ad agens.* Ergo secundum hunc modum loquendi, si quæratur quare res creata nunc habet esse et prius non habebat esse, dicetur quia nunc habet actualem respectum ad agens et est effectus agentis, prius vero non erat huiusmodi effectus, nec habebat hunc actualem respectum [53].

Explication plutôt embarrassée. La notion d'être qui en résulte ne se trouve-t-elle pas vidée de ce qui fait précisément la valeur radicale de l'être, de cela même qui le constitue intrinsèquement et assure son individualité ontologique ? En outre, Henri ne va-t-il pas verser dans le panthéisme ? Pour s'en défendre, semble-t-il, il éprouve le besoin d'adjoindre à son être créé un certain *élément temporel*: recevoir l'existence, pour le créé, connoterait l'idée de *commencer* à exister:

> Creatio ergo qua cuicumque rei acquiritur esse NON potest esse ab æterno [54].

Entre l'essence d'un être et ce qu'il appelle l'existence, Henri place une distinction *secundum intentiones* [55], distinction qui, justement parce qu'on peut saisir séparément l'essence et l'existence, doit être plus qu'une pure distinction de raison:

> Fit tamen in se essentia quædam ab intellectu concepta, in quantum habet rationem exemplarem, per quam nata est fieri effectus creatoris, qua concepta, non est necesse simul concipere ejus actualem existentiam; quod etsi mens concipiat hinc per seipsam essentiam, hinc autem *seorsum* actualem existentiam, non potest vere componere et dicere, essentia ista habet actualem existentiam, quod tamen necesse est fieri vere in omnibus quæ sola ratione differunt. Propter quod diximus supra, quod rei essentia et actualis existentia non solum ratione differunt, sed etiam *intentione* [56].

La critique de Gilles porte directement sur cette relation de dépendance [57]. Une relation, dit-il, ne peut naître sans quelque fondement.

[53] *Theorema 19,* p. 126.

[54] *Quodlibet I,* q. 7. Voir J. PAULUS, *Henri de Gand . . . ,* p. 295-300.

[55] Voir J. PAULUS, *Henri de Gand . . . ,* p. 220-237. Dans ses *Quæstiones de E. E.,* q. 9, p. 67 a, Gilles fait remarquer: « Ista tamen verba, quod aliqua differunt re, aliqua ratione, et aliqua intentione, videntur sumpsisse originem a *Commentatore* super 4 Metaph. ubi improbat Avicennam . . . »

[56] *Quodlibet I,* q. 9, ad. 3. Ce passage est textuellement repris dans le manuscrit 491 de la bibliothèque de la ville de Bruges rapporté ci-dessus (éd. E. HOCEDEZ, dans *Gregorianum,* 10 (1929), p. 373, ad. 3). Voir la critique de Godefroid de Fontaines sur ce texte dans son *Quodlibet III,* q. 1, éd. DE WULF - PELZER, p. 176-177.

[57] Les *Theoremata de E. et E.* ne font pas allusion à la distinction intentionnelle, qu'exposent au long ses *Quæstiones de E. E.*

Si dans l'essence se produit une nouvelle relation, cette essence n'a pu rester la même: il lui est advenu quelque chose qui ne s'y trouvait pas auparavant, autrement cette relation n'aurait pas de raison d'être:

> Semper enim relatio fundatur in alio, nec acquiritur *novus* respectus nisi ex acquisitione alterius [58].

Ce qui est venu s'ajouter à l'essence, affirme Gilles, n'est rien d'autre que l'existence elle-même, d'où découle nécessairement une relation à Dieu, Créateur et Cause Première:

> Esse . . . est actualitas quædam superaddita quidditati in qua huiusmodi actualis respectus fundatur [59].

Dans la discussion de la troisième opinion, Gilles n'affirme pas qu'elle ait de fait un défenseur. Il veut simplement nous avertir de ne pousser pas trop loin la comparaison qu'il vient d'établir, d'une part, entre la matière et son étendue, et d'autre part, entre l'essence et son existence. Gilles, qui a prouvé précédemment qu'entre la matière première et son étendue il n'existe qu'une distinction réelle-modale, craint qu'on ne conclue à présent que la distinction réelle entre l'essence et son existence ne soit elle aussi qu'une distinction modale:

> Tertio non ponentes realem differentiam inter essentiam et esse possent hoc motivo moveri dicentes, quod esse nihil aliud est quam quædam determinatio materiæ vel subjecti. Dicebatur enim supra, et multis rationibus probatur quod materia et sua extensio non sunt duæ res sed extensio materiæ est quidam modus essendi et quædam determinatio ejus, qui modus essendi et quæ determinatio in ipsa materia tanquam in subjecto fundatur. Sic forte diceret alquis quod essentia et esse non sunt duæ res, sed esse est quædam determinatio essentiæ propter quod essentia respectu esse se habet quasi materia vel subjectum [60].

Gilles rejoint dans sa réponse la question qu'il s'est jadis posée dans ses *Theoremata de Corpore Christi*: « Quomodo ergo habeat esse ista realis differentia et *utrum essentia et esse possint dici duæ res* . . . » Voici l'essentiel de sa critique de cette opinion [61]:

> *Hoc enim stare non potest.* Nam nisi materia conjungeretur quantitati quæ realiter differt ab ipsa, non competeret ei illa extensio nec ille modus

[58] *Theorema 19*, p. 131.
[59] *Theorema 19*, p. 132.
[60] *Theorema 19*, p. 126-127.
[61] Dans ses *Quæstiones de E.E.*, q. 8, Gilles le reconnaît lui-même, son exposé de la difficulté manque d'une certaine clarté: « Hanc quæstionem movimus . . . ad declarandum mentem nostram super quibusdam, quæ invenimus dixisse in hanc materiam . . . Sciendum ergo, quod de extensione, quam dat quantitas materiæ . . . in dictis nostris inveniemus sex dicta, quæ secundum mentem nostram non sunt clare intellecta, et quæ videntur esse valde dubia » (p. 50 a).

essendi qui realiter non differt ab ipsa. Non possumus ergo dicere quod ipsi essentiæ . . . competat determinatio per esse, nisi sit in illa re aliquod esse ab ea realiter differens et distinctum . . . Dicemus ergo quod sicut materia formaliter extenditur per quantitatem, sic essentia formaliter existit per esse. Et, sicut materia et quantitas sunt duæ res, sic essentia et esse sunt duæ res realiter differentes [62].

La solution proposée montre clairement qu'il oppose la distinction réelle « inter duas res » à la distinction « realis-modalis » et qu'il ne lui est même pas venu à l'esprit de traiter l'essence et l'existence comme deux choses. Les *Quæstiones disputatæ de esse et essentia* (1285-1287) [63] feront encore mieux ressortir cette position.

Sans contredit, ces questions contiennent le meilleur, le plus profond de tout ce qui fut publié au moyen âge, sur la distinction réelle. Elles ont de plus une importance particulière dans l'évolution du problème de la distinction réelle, parce qu'elles nous donnent une idée exacte des disputes qui surgirent en la matière à l'Université de Paris, après la mort de saint Thomas.

La neuvième question disputée [64] débute par le passage fameux où Gilles signale que, depuis peu, de grandes divergences d'opinion ont vu le jour parmi les théologiens au sujet de la distinction réelle [65]:

Respondeo dicendum quod circa hoc diversi diversa sentiunt et licet non ex multo tempore de hoc inter theologos opiniones fuerint: magni tamen nec opinanter exponunt quod in creaturis esse et essentia realiter

[62] *Theorema 19*, p. 134.

[63] Dans son *Répertoire* . . . , t. 2, p. 300, P. Glorieux indique l'intervalle de sept. 1285 à déc. 1286 pour les questions I-XI, et les mois de janvier-février 1287 pour les questions XII et XIII. Selon le père Trapp (*Ægidii Romani de doctrina modorum*, dans *Angelicum*, 12 [1935], p. 465) ces questions datent d'avant 1280. En effet, dans son *Hexæmeron*, p. 1, cap. 5, Gilles se réfère à son deuxième livre sur les Sentences, d. 3, p. 1, q. 1, où il utilise lui-même ses *Quæstiones de E. E.* jusqu'à la douzième question. Comme il déclare lui-même que son Hexæmeron fut écrit vers 1280, on doit conclure que les *Quæstiones de E. E.* sont antérieures à cette date. Mais ce texte de l'*Hexæmeron*, sur lequel s'appuie le père Trapp, est inexact et le codex Vat. Lat. n. 839 oblige à le corriger comme suit: « Nam filii Comentatoris, ut dicitur, fuerunt cum Imperatore Federico, qui obiit forte jam sunt 50 anni: vel obiit cum essent ab annis Domini 1250, parum plus, vel minus, cum modo sint *1301* » (cité par G. Suárez, dans *La Ciencia Tomista*, 75 [1948], p. 81, note 64). Il s'ensuit que la chronologie établie par le père Trapp est dénuée de fondement.

[64] J. Paulus donne un bref résumé de cette question dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 13 (1942), p. 328-332.

[65] Nous citons d'après le manuscrit 491, fol. 136vb de la bibliothèque de la ville de Bruges. Voir sur ce manuscrit, l'excellent article du père G. Meersseman, o.p., *De Sententiënkommentaar (Cod. Brugen. 491) van de Gentse lektor Philip O.P. (1302-1304)*, dans *Studia mediævalia in honorem R. P. J. Martin*, Bruges, s.d. [1944], p. 383-407

non differunt; nos tamen positionem hanc tenemus quod realiter differunt eo quod huiusmodi dictum magis quietet intellectum nostrum [66].

Nous nous permettons un essai de traduction:

Ce n'est que depuis peu, dit-il, que les milieux théologiques s'intéressent à la question et cependant il se trouve des théologiens de renom [67] qui, contre toute attente [68], enseignent que chez les créatures il n'y a aucune distinction réelle entre l'essence et l'existence. Quant à nous, nous sommes partisan de la distinction réelle, parce que cette position satisfait davantage notre intelligence.

Gilles ne parle ici que des *théologiens*, mais dans son *Super Authorem de causis* (1290), il souligne que l'on retrouve la distinction réelle chez beaucoup de *philosophes*:

Dicendum quod satis expresse iste auctor et *multi philosophorum* ponunt intelligentiam componi ex essentia et esse [69].

Sont-ils nombreux les théologiens qui la rejettent ? Gilles n'a parlé que des plus importants: « magni ». Il précise dans son *Super Authorem de causis*:

Si vera esset positio *aliquorum magnorum*, videlicet, quod in rebus creatis non differunt realiter essentia et esse [70] . . .

[66] Dans un article célèbre, *l'Averroïsme de Saint Thomas*, le père Chossat a publié ce passage des *Quæstiones de E.E.* de Gilles d'après le manuscrit 256, fol. 112 du Musée Calvet d'Avignon. Une comparaison avec le manuscrit de Bruges permet de relever les variantes suivantes: « Licet non ex multo tempore *de hoc multæ theologorum opiniones fuerint* [Brug.: de hoc inter theologos opiniones fuerint], magni tamen *non* opinanter [Brug.: nec opinanter] *proponunt* [Brug.: exponunt] quod in creaturis esse et essentia realiter non differunt . . . » (dans *Arch. Philos.*, vol. 9, cah. 3, p. 172). — L'édition du père de Aguilar (3e éd., Cordoue, 1702) porte: « . . . et licet non ex multo tempore de hoc inter theologos opiniones fuerint: magni tamen opinantur, et ponunt, quod in creaturis esse et essentia realiter differunt » (p. 61). Néanmoins, le père Suárez maintient que cette édition coïncide pratiquement avec celle du codex 256 d'Avignon: « que en realidad coincide con el de la edicion del P. Aguilar » (*El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distincion de esencia y existencia*, dans *La Ciencia Tomista*, 75 [1948], p. 94, note 128).

[67] Il s'agit surtout d'Henri de Gand, car dans l'exposé des théories adverses, Gilles s'en prend surtout à la distinction intentionnelle entre l'essence et l'existence. Voir J. Paulus, *Les disputes d'Henri de Gand . . . ,* dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 13 (1942), p. 328. Voir aussi le deuxième livre de Gilles sur les Sentences: « Respondeo dicendum quosdam *noviter* hujus opinionis fuisse, quod in nulla creatura esse et essentia differant secundum rem. Volunt enim, quod idem dicat essentia et esse: sed essentia dicat rem ipsam absolute consideratam: esse vero, ut est in effectu. Insuper vero distinguunt tripliciter differre: re, ratione et intentione. Et volunt, quod esse et essentia non differant re, neque ratione tantum, sed differant intentione » (d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, Venise, 1581, p. 170 b).

[68] « Nec opinanter », en deux mots, est moins correct qu'en un seul; il signifie: « à l'improviste », « contre toute attente », « inopinément ». Voir, entre autres, Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, et Freund, *Grand Dictionnaire de la Langue latine*, etc.

[69] Prop. 26, Venise, 1550, fol. 88 v.

[70] *Ibid.*, fol. 89-90.

Mais dans son commentaire sur le deuxième livre des Sentences, il nous fait sentir que ceux qui rejettent la thèse ne laissent pas d'être nombreux:

> Sed dices, quid est ista compositio ex essentia et esse ? Dicimus et nos: quid est compositio ex materia et forma ? Forte quod ante tempus Philosophi, quia nondum bene erat visa natura materiæ, multi reputassent ridiculum: si istæ res sensibiles dicerentur esse compositæ ex materia et forma: attamen ipsa generatio et corruptio fecerunt nos scire materiam et formam: sic etiam *multi* hanc veritatem non apprehendentes *dubitant* quid sit essentia et esse: attamen ipsa creatio et annihilatio rerum docet nos differentiam inter essentiam et esse [71].

Ce qui d'ailleurs est confirmé par le témoignage de THOMAS DE SUTTON:

> *Multi et magni* tenent quod in creaturis non est realis composicio essencie et esse, sed quod differant vel sola racione secundum quosdam vel intencione secundum alios, non autem realiter [72].

de BERNARD LOMBARDI:

> Quantum ad primum, in genere est duplex modus dicendi: primus est doctoris S. Thomæ qui ponit quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia; secundus est *omnium aliorum concorditer parisiensium*, qui dicunt oppositum [73].

et d'un élève de Gilles, THOMAS AB ARGENTINA († 1357):

> Quantum ad secundum principale dico, quod loquendo de esse actualis existentiæ, in angelis est realis compositio esse et essentiæ sed contrarium istius *multi* tenent [74] . . .

La thèse principale que soutient Gilles en ces questions et qui revient continuellement, sous les formes les plus diverses, est celle de la structure de la *participation à l'être*:

> De hoc est enim quæstio nostra, quomodo possit esse, quod creatura non sit realiter differens ab esse, et tamen participet esse [75] ?

Sa source principale est PROCLUS:

> Unde Proclus, qui plus se intromisit de modis participandi [76] . . .

Or, sans la distinction réelle, cette théorie de la participation n'est pas concevable:

> Sed si consideratur quid importatur nomine participationis, salvare non possumus, quod esse creaturæ sit esse per participationem, nisi essentia

71 *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, Venise, 1581, p. 172, col. b, C.
72 *Quodlibet III*, q. 8, éd. PELSTER, p. 49.
73 Cité par Mgr GRABMANN, *Acta Hebdom. Thomist.*, Rome, 1924, p. 183.
74 *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, Venise, 1564, p. 136 v, col. 2.
75 Q. 9, Cordoue, 1702, p. 65 a.
76 *Ibid.*

substernatur ipsi esse, et nisi sit ibi realis compositio ex essentia et esse [77].

Étant donné qu'une créature participe à la perfection de l'être, comment, à moins d'admettre la distinction réelle, montrera-t-on qu'elle *a* seulement l'être et qu'elle ne l'*est* pas ? Participation dit limitation ou détermination et cette limitation exige une *structure de puissance et d'acte*:

Actui enim non competit limitatio nisi ratione potentiæ, in qua recipitur [78].

Il doit donc y avoir entre cette puissance et cet acte une *distinction réelle*:

Nec dici potest quod ista differentia non sit secundum rem, quia si ex hoc ponimus quod esse creaturæ est quidam diminutus actus, quia non recipitur in potentia secundum suam plenitudinem, oportet quod recipiens sit *re differens* a recepto, aliter non reciperet ipsum diminute: non enim dicemus, quod idem se ipsum diminute recipiat [79].

En outre, celui qui rejette la distinction réelle, doit aussi rejeter la distinction réelle *entre la substance et les accidents*. En effet, dans tout être, en dehors de Dieu, on constate un mélange de substance et d'accidents. Or une essence qui ne serait pas en puissance par rapport à l'être, mais s'identifierait à lui, ne serait pas davantage en puissance par rapport aux perfectionnements accidentels:

Hac enim hypthesi stante, in entibus non erit aliquid per accidens: et nulla substantia participabit aliquod accidens: nam primo intelligimus rem participare esse, et quia participat esse, ideo non est essentialiter ipsum esse, nec est essentialiter ipsa perfectio: et quia res creata non est essentialiter ipsa perfectio, possunt ei accidere aliæ perfectiones, et potest participare accidentia: solus enim Deus est omnino perfectus per essentiam; creatura vero est perfecta per participationem, ideo perfectiones in creatura possunt esse accidentia; in Deo autem omnes perfectiones sunt sua substantia: *sed nisi creatura participat esse, non posset participare alia, et ideo in creatura nihil esset per accidens, et nihil esset in ea, quod esset aliud a sua substantia* [80].

[77] Q. 9, p. 64 b-65 a. Voir aussi *Quæstiones de E. E.*, q. 11, p. 87-88; Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso D'Aquino*, Milan, 1935, p. 256-265; E. Hocedez, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (71)-(74). Thomas de Sutton note au sujet de la théorie de la participation: « Unde aliqui doctores bene ostendunt *ratione necessaria* quod esse differat ab essencia Angeli ex hoc quod essencia Angeli habet esse participatum » (*Quæstio disputata XXVI*, éd. Pelster, p. 31).

[78] Q. 11, p. 88 b. Comparez *Theor. de E. et E.*, theor. 1: « Omne esse vel est purum per se existens et infinitum vel est participatum in alio receptum et limitatum » (éd. Hocedez, p. 1).

[79] Q. 11, p. 88.

[80] Q. 11, p. 90 a.

De plus, sans la distinction réelle, au sens strict du mot, il ne peut être question de création ou d'annihilation. Que sont, en effet, pour la créature la création et l'annihilation, sinon *recevoir l'être et le perdre* [81] ? Si l'essence et l'existence sont exactement la même chose, la création et l'annihilation ne seraient pas possibles, car on ne saurait recevoir ni perdre ce que l'on est par identité:

> Si ergo essentia creaturæ esset idem realiter, quod suum esse, non posset acquirere esse, nec posset incipere de novo esse, sed oporteret eam æternam esse. Rursus *nihil potest separari a seipso* [82], nec potest perdere seipsum, nec potest separari ab eo, quod est idem realiter cum eo: si ergo essentia creaturæ esset idem realiter cum suo esse, non posset annihilari, nec posset perdere suum esse [83].

Si l'existence est identique à l'essence, on fait de la créature un Créateur:

> Si ergo creatura esset suum esse, esset suum agere et esset omnino simplex, et quia tali enti competit creare, creaturæ competeret creatio [84].

Par suite, la négation de cette thèse conduit logiquement à un *panthéisme émanatiste* :

> Sic si creatura esset suum esse, non posset non esse producta, et si esset impossibile creaturam non produci, esset impossibile Deum eam non producere: et hæc sufficiunt ad hoc, quod *creatura non procedat a Deo ex mera libertate arbitrii, sed ex quadam necessitate naturæ* [85].

Et qui plus est, ajoute encore Gilles, il est impossible que celui qui rejette la distinction réelle admette l'*analogie de l'être*:

> Volumus ostendere quod, hac differentia amota, amovetur analogia entium. Nam prima divisio entis, et prima analogia ejus est secundum causam et causatum, et secundum esse purum et participatum, quæ dicuntur analogice: prima enim facie dividimus ens in ens per essentiam, et per

[81] Comparez *Quæstiones de E.E.*, q. 7, p. 44 b: « Nihil aliud est creatio nisi quædam *esse factio*, sive quædam *esse datio*, sive communicatio quædam ipsius esse », et *II Sent.*, d. 1, p. 1, q. 3, a. 2: « Est autem creatio *essefactio* non quælibet, sed talis essefactio, quod potentia tempore non præcedit actum, sed simul producitur cum actu. »

[82] Comparez saint THOMAS, *De Pot.*, q. 5, a. 3: « Ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; *sicut nec esse potest a seipso separari* » et *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 6: « Impossibile est autem quod *forma separetur a seipsa.* Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. »

[83] Q. 12, p. 98 a. Comparez *Quæstiones de E.E.*, q. 9, p. 72-73; q. 12, p. 95 b D et p. 113; *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 6, p. 3, a. 2. — Comme preuve, Gilles compare habituellement la composition « matière-forme » avec celle d' « essence-existence » (voir *Theor. de E. et E.*, theor. 5 et 6). Thomas de Sutton remarque à ce sujet: « Unde falsa est ymaginacio qua aliqui ymaginantur quod per creacionem esse inprimatur essencie sicut per generacionem forma inprimitur materie » (*Quodlibet III*, q. 8, éd. PELSTER, p. 58).

[84] *Hexæmeron*, pars 2, cap. 10.

[85] Q. 13, p. 129 a.

participationem: et dicimus, quod ens dicitur analogice respectu utriusque: sed si in rebus non differt realiter essentia et esse, nihil erit ens per participationem, nullum erit esse participatum: quo posito, tollitur prima analogia entis, et per consequens quælibet alia [86].

Mais, si l'on rejette cette analogie, comment prouvera-t-on l'unicité du Premier Principe de toute chose ? Gilles traite ce thème dans sa première question: « Utrum sit dare plura principia simpliciter prima ? » Toute sa démonstration repose sur l'analogie de l'être. Sans cette analogie, toute base rationnelle pour un vrai *monothéisme* fait défaut:

Analogia entium, et diversi modi essendi et participandi in entibus arguunt unum esse purum, a quo omnia habent esse, et cui omnia debent attribui [87].

Dans son exposé systématique de la distinction réelle, Gilles parle longuement de la *distinction intentionnelle* d'Henri de Gand [88]. Il reconnaît ne pas saisir le sens qu'il faut donner à cette distinction:

Quid sit autem differe intentione, prius non intelleximus, nec nunc intelligimus [89].

Car, malgré les dires de certains maîtres, qui situent la distinction intentionnelle entre la distinction réelle et la distinction de raison, il ne voit aucun intermédiaire possible entre ces deux distinctions:

Dicimus autem: si sit aliquis modus medius, quia nullum credimus esse medium: licet aliqui Magistri dicant differre intentione esse quid medium inter rem et rationem [90].

86 Q. 11, p. 90 a.

87 Q. 1, p. 66, ad 3 et 4.

88 Voir J. Paulus: *Les disputes d'Henri de Gand . . .*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.*, 13 (1942), p. 329 et 336. Comparez le *Correctorium corruptorii « Circa »*, a. 11: « Sunt enim aliqua, quæ proprie re differunt, ut duæ species sub eodem genere, aliqua, quæ sola ratione, ut forma et actus, aliqua, *quæ intentione*, ut pars et totum, animal et homo, quando scilicet quidquid est de essentia unius tenetur in alio et non e converso » (éd. J. P. Muller, Rome, 1941, p. 72, 70-73). Maître Arnould déclare catégoriquement à propos de la distinction intentionnelle: « Istam opinionem non plus expono, quia non est mihi intelligibilis » (éd. M. Grabmann, *Acta Hebdom. Thom.*, 1924, p. 149). Cet Arnould est Arnould de Liège et non pas Arnould d'Hombliéres, remarque P. Bayerschmidt (*Beiträge . . .*, Band 36, Heft 3-4, Münster i. W., 1941, p. 70, note 12).

89 Q. 12, p. 106 a.

90 Q. 12, p. 115 a. Voir *Quæstiones de E.E.*, q. 12, p. 109 b A: « Non tamen propter hoc est dare aliquod differre *medium* inter re et ratione; sed in ipso differre ratione est dare magis et minus, et in ipso differre re est dare magis et minus. » Comparez Thomas de Sutton, *Quodlibet I*, q. 17, éd. Schmauss, dans *Der Liber Propugnatorius . . .*, II. Teil, zweiter Band, Beiträge . . ., XXIX, p. 27 *.

Gilles pense d'ailleurs que, même au cas où l'on ramènerait la distinction intentionnelle à une distinction réelle-modale, ce ne serait pas encore suffisant, l'existence étant beaucoup plus qu'une pure relation à Dieu:

> Hæc autem solutio duo continet: primum est, quod ipsum *esse sit quædam res absoluta superaddita essentiæ*; secundum est, quod essentia creaturæ de se non sit tantæ actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei superaddatur quædam actualitas, et quædam perfectio, quam vocamus esse [91].

Cette expression « esse est *res absoluta* . . . » ne signifie pas qu'il faille considérer l'existence comme une chose qui subsiste en elle-même, cette expression s'oppose uniquement à « *respectus* ad agens [92] ». Gilles, en effet, revient continuellement sur la différence entre les deux expressions: « ex re et re » et « ex re et respectu »:

> Secundum hos ergo Deus producens creaturam, non oportet, quod producat aliquid compositum *ex re et re*, sed *ex re et respectu* [93].

* * *

Enfin, il nous reste à nous demander comment Gilles conçoit la *relation entre l'essence et l'existence* [94]. Plusieurs fois déjà, nous avons signalé ce que nous appelons son Platonisme ou son réalisme extrême. Il convient de ne pas exagérer: on ne peut, en effet, comprendre cette *séparabilité* comme si une essence pouvait être donnée sans son

[91] Q. 12 p. 99 b.

[92] Comparez *Quæstiones de E.E.*, q. 9, p. 65 b B: « Esse enim dicit aliquid absolutum, et est *opposita ratio ipsius esse et ipsius respectus* »; q. 12, p. 111 a C: « Sic esse solum *respectum* non dicit supra essentiam, sed *rem aliquam absolutam* ». Voir THOMAS DE SUTTON, *Quæstio disputata XXVI*, éd. PELSTER, p. 47 et *Quodlibet III*, q. 8, *ibid.*, p. 52; RICHARD DE MEDIAVILLA, *I Sent.*, d. 8, q. 2, éd. Brescia, 1591, p. 88, 89 et *II Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1, p. 49, 3 a et 4 a opinio; Durand DE SAINT-POURÇAIN, *I Sent.*, d. 8, q. 2, éd. Lyon, p. 23 r a.

[93] Q. 12, p. 107 a. Comparez: q. 12, p. 99 b-100 a, p. 108 b, p. 114 b et q. 13, p. 127 b.

[94] Dans ses *Theor. de E. et E.*, theor. 6, p. 28-29, Gilles déclare expressément: « Ex essentia et esse una *natura tertia* conflari non potest », mais il n'en dit plus rien dans ses *Quæstiones de E.E.* Comparez la terminologie de saint Thomas: dans le *De Veritate*, q. 16, a. 1, ad. 16, il emploie l'expression « *quid tertium* »; dans *II Qdl.*, q. 2, a. 3, ad. 1: « *res tertia* »; dans *Sum. theol.*, III ª, q. 2, a. 5, ad. 2: « *Aliquid tertium*, quod sit quædam natura communis. » Pour plus d'explication consultez: CAJETAN, *Com. in ente et essentia*, c. 5, éd. LAURENT, p. 143; SYLVESTRE DE FERRARE, *In S. Contra Gent.*, lib. 2, cap. 54, éd. Léonine, lect. 4; J. SANCHIEZ, *Quæstiones in Logic. Arist.*, t. 1, Venise, 1609, p. 205 a; N. BALTHAZAR, *L'Abstraction métaphysique et l'Analogie des êtres dans l'être*, Louvain, 1935, p. 56-57 et *Mon moi dans l'Être*, Louvain, 1946, p. 94-98; E. GILSON, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 15 (1946), p. 87-89.

existence et inversement[95], car c'est pour Gilles une chose tout à fait impossible:

> Imaginabimur itaque hoc modo esse rerum creationem quia natura creata sine esse nullatenus esse potest nec esse creatum potest per se subsistere nisi sit in natura receptum; utrumque ergo est dependens utrumque indiget creatione. *Ideo nec natura sine esse, nec esse sine natura creari potest*[96].
>
> Nam quod esset esse alicujus, et non esset illa essentia, cujus esset esse, non videtur intelligibile[97].
>
> *Non poterit* ergo essentia rei *separari* a suo esse, quia non potest essentia formæ existere in aliquo, nisi det sibi esse[98].
>
> Ideo est quæstio *irrationabilis*, utrum Deus possit facere essentiam sine esse vel e converso[99] . . .

La chose nous paraît plus claire encore quand Gilles refuse d'admettre que l'existence serait infusée dans une essence réelle préalablement donnée; pour lui, seul le composé est créé, au sens propre du mot, et ce composé a sur ses parties composantes une *priorité absolue*:

> Dicemus ergo quod nec potentia fit per se nec actus. Facere enim potentiam esse, hoc non est facere potentiam secundum se, quia potentia non est nisi per actum. Rursus facere actum esse, non est facere actum per se, quia actus non est per se factibilis, sed si est factibilis, hoc est prout est in potentia receptus . . . Nihil ergo fit nisi hoc in hoc, vel hoc sub hoc, ut potentia non fit nisi quia fit sub actu, et actus non fit, nisi quia fit in potentia. Prius ergo intelligitur actus conjungi potentiæ, quam intelligatur actus fieri . . . Et quia actus conjunctus potentiæ est quid compositum, prius fit ipsum compositum, et factione compositi intelligitur fieri actus; sic etiam prius intelligitur potentia conjungi actui, quam quod potentia fiat . . . Et quia potentia conjuncta actui dicit quid compositum, prius intelligitur fieri compositum, et factione compositi intelligitur fieri potentia et actus[100].

95 Voir J. Paulus, *Henri de Gand* . . . , p. 283. — Le père D. Trapp commente: « Hæc distinctio [realis] *tres potest habere gradus.* Aut est inter duas « res » [sumptas in sensu transcendentali] separabiles, quæ separatæ adhuc existere possunt . . . ; aut inter duas « res » separabiles, quæ separatæ existere desinunt et in nihilum recidunt, sicut essentia et existentia; aut est tertio inter unam « rem » potentialem nunc actui nondum unitam et eandem « rem » postea actui suo unitam. Hic tertius gradus . . . est differentia modalis . . . » (*Ægidii Romani de doctrina modorum*, dans *Angelicum*, 12 [1935], p. 473). Voir aussi Thomas de Sutton, *Quæstio disputata XXVI*, ad 7 et 8, éd. Pelster, p. 35.

96 *Theor. de E. et E.*, theor. 5, p. 22.

97 *Quæstiones de E. E.*, q. 11, p. 92 b.

98 *II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2, p. 82 a, D.

99 *III Sent.*, d. 6, pars 3, a. 2.

100 *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2. Comparez *Hexæmeron*, dans *Primus tomus operum D. Ægidii Romani*, Rome, 1555, pars 1, cap. 2 et *Quæstiones de E. E.*, q. 9, p. 71 a.

Il s'ensuit que ni l'essence ni l'existence ne sont « per se creabiles » c'est-à-dire que ni l'une ni l'autre ne constituent le terme isolé d'une action créatrice:

> Quia ipsum esse non est per se creabile, nec ipsa essentia, sed compositum ex utroque [101].

Ce ne sont donc aucunement des êtres existant par eux-mêmes (entia quæ), mais des simples principes d'être (entia quibus):

> Principia autem totius entis non sunt accidentia nec materia et forma, sed actus et potentia: *totum enim ens causatum tamquam in sua principia essentialia reducitur in actum et potentiam* [102].

Dans le composé, l'essence et l'existence se trouvent en relation, immédiatement et par elles-mêmes:

> Non est enim quærenda aliqua colla, neque aliquis clavus, neque aliquod aliud ligamentum conjungens actum potentiæ. Nulla enim aliqua alia intrinseca causa est quærenda quare fiat unum ex potentia et actu, sed, ut dictum est, eo ipso quod hoc est potentia et hoc actu fit ex eis unum [103].

La fonction propre de l'essence étant d'être sujet de l'existence, elle jouit nécessairement d'une certaine priorité à son égard [104]: mais, répétons-le, cette priorité ne signifie pas du tout préexistence:

> Ad formam autem arguendi dicendum, quod recipere præsupponit esse, non esse, quod recipit, sed esse aliud: ut si esse actuale recipitur in essentia, non præsupponit quod essentia sit secundum esse actuale: quia tunc esse actuale præsupponeret esse actuale: *sed secundum nostrum modum intelligendi* esse actuale præsupponit esse essentiæ, in quo recipitur, sicut actus præsupponit potentiam; tempore tamen simul producitur essentia et esse [105].

Disons, pour parler plus exactement, que l'essence et l'existence se trouvent être les co-principes de l'être existant, et qu'entre eux intervient une *causalité réciproque*:

> Ad 10 dicendum, quod esse indiget essentia, et e converso: nec est ibi *circulatio*, quia non est hic esse eodem modo: quia essentia indiget

101 *Quæstiones de E.E.*, q. 9, p. 73 b.

102 *In I Poster*, Venise, 1500, fol. 77 r, col. 2. Comparez *Quæstiones de E.E.*, q. 12, p. 113 b: « Hanc autem compositionem ex potentia et actu vocamus compositionem ex essentia et esse. » Donc le père Pelster n'est pas fondé à dire que Gilles met une distinction réelle-négative entre l'essence et l'existence (voir *Arch. Philos.*, vol. 3 [1925], cah. 2, p. 230, note 4).

103 *Theor. de E. et E.*, theor. 8, p. 41.

104 « Quia cum esse recipiatur in essentia, videtur magis esse præsupponere essentiam, quam e conservo » (*Quæstiones de E.E.*, q. 2, p. 10 b D). Comparez *Opusc. De Natura Materiæ*, cap. 11: « Præterea, in substantiis prius est intelligere essentias rerum quam esse sua, ut recipiens prius est recepto naturaliter » (éd. Perrier, Paris, 1949, p. 553).

105 *Quæstiones de E.E.*, q. 9, p. 77 a. Voir J.-B. Terrien, s.j., *De Unione Hypostatica*, Paris, s. d. [1894], p. 21-22.

esse tamquam actu, per quem perficitur, et esse indiget essentia tamquam potentia, in qua recipitur, et per quam sustentatur. Nam non est circulatio in causis; et tamen videmus aliqua duo sic se habere, quod unum est causa alterius, et e converso . . . sic in dependentia de esse et essentia non est proprie circulatio, quia non est secundum eumdem modum dependentiæ [106].

Enfin, pour n'être pas contenue dans les notes constitutives de l'essence comme telle, l'existence ne fait pas moins partie de l'essence individuelle posée concrètement dans le réel:

Licet esse non sit de ratione essentiæ simpliciter, nec habeat rationem principii respectu ejus, est tamen de ratione essentiæ ut est in effectu, et ut existit actu in rerum natura: essentia enim est effectus agentis per esse: ergo esse dat essentiæ, quod possit esse effectus agentis: aliquam ergo rationem principii habet esse respectu essentiæ: quia facit, et dat ei, quod possit esse effectus agentis [107].

II. — CONCLUSIONS.

Cette étude sur le sens exact de la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans la métaphysique de Gilles de Rome, conduit tout naturellement à certaines conclusions importantes.

Tout d'abord, en ce qui concerne Gilles lui-même, il est remarquable qu'en aucune de ses œuvres, il ne conçoit la distinction réelle comme une distinction entre deux choses, entre deux entités plus ou moins absolues.

Si en certains endroits, il définit la distinction réelle comme une composition de *deux réalités*, il faut donner à l'expression la valeur que lui-même y attache et non celle que nous lui donnerions actuellement.

Ses *Theoremata de Corpore Christi*, par exemple, disent que l'essence et l'existence sont deux entités distinctes, mais il nous avertit que cette distinction « inter duas *res* » s'oppose à la distinction « inter duas *essentias* ».

Dans ses *Theoremata de esse et essentia*, il l'opposera à ce qu'il appelle un *simple mode réel*.

106 *Quæstiones de E.E.*, q. 11, ad 10, p. 94. Voir P. Descoqs, s.j., *Thomisme et Scolastique*, 2° éd., *Arch. Philos.*, vol. 5 (1935), cah. 1, p. 124-125; Maître Arnould: « Sicut materia et forma dependent a se invicem, ita esse et essentia » (éd. Grabmann, dans *Acta Hebd. Thom.*, 1924, p. 149); A. Forest, *La Structure métaphysique du Concret*, Paris, 1931, p. 163; E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 114; M. Corvez, *Existence et essence*, dans *Revue Thomiste*, 51 (1951), p. 324-325.

107 *Quæstiones de E.E.*, q. 12, p. 112 a.

Composition « ex re et re », écrit-il souvent dans ses *Quæstiones disputatæ de ente et essentia*, mais c'est pour écarter la composition *« ex re et respectu »* chère à Henri de Gand.

Mais on ne trouvera pas un texte mettant en opposition la soi-disant distinction physique de deux réalités et la distinction métaphysique des principes d'être (entia quibus). Bien plus, nous avons relevé au moins un texte déclarant explicitement l'essence et l'existence éléments constituants de l'être, « principia entis ».

Sans doute aimerait-on des développements sur la question, d'autant plus qu'il insiste à diverses reprises sur la séparabilité de l'essence et de l'existence. Il est juste du moins de l'entendre dans le sens technique qu'il lui donne, et de bien remarquer l'épistémologie ultra-réaliste qui lui sert de fondement. On en trouve la formule très nette dans sa douzième *Quæstio disputata de ente et essentia*:

> Quidquid igitur potest intelligi cum opposito alicujus, oportet quod sit alia res ab ipso [108].

Ainsi donc, ce qu'on peut *concevoir* sans l'existence doit être une *réalité autre* que l'existence [109].

Capréolus exposera longuement et soutiendra ce principe dans ses *Defensiones Theologiæ* [110]; il invoquera même à l'appui un passage du commentaire de saint Thomas sur les Sentences:

> Tertia ratio subtilior est Avicennæ, tract. V Metaph., cap. IV et tract. IX, cap. I. Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit [111] . . .

Pour le dire en passant, Capréolus nous paraît donner à ce texte une portée qui en dénature le sens, surtout quand on connaît le réalisme modéré du Docteur Angélique. Quant à Gilles, son réalisme exagéré ne peut être mis en doute [112], mais l'effet s'en trouve considérablement atténué par sa manière si forte d'accentuer l'unité fon-

108 P. 110 b. Comparez: *Quæstiones de E. E.*, q. 9, p. 68 b-69 a. Voir aussi J. Paulus, *Les disputes d'Henri de Gand . . .*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.*, 13 (1942), p. 351.

109 Voir J. P. Olivi, *Quæstiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, t. 1, p. 145-146.

110 *I Sent.*, d. 8, q. 1, éd. Paban - Pègues, t. 1, sect. 1, p. 309 a, 6ᵉ ratio.

111 *I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, éd. Mandonnet, p. 222.

112 Comparez: *Theor. de E. et E.*, theor. 6, p. 29: « Ipsa essentia aliquam actualitatem importat, licet illa actualitas non sit tanta quod sine esse possit existere. »

damentale de l'être. S'il admet une certaine séparabilité de l'essence et de l'existence, il rejette soigneusement toute priorité temporelle de l'une par rapport à l'autre, marquant bien qu'il faut y voir deux principes intrinsèques à l'être créé; entre les deux existe un rapport immédiat et essentiel de puissance à acte. L'essence, principe limitant, détermine l'être à être tel ou tel. L'existence est l'actualité dernière, la perfection ultime et comme le complément de l'essence. Il en résulte une interdépendance et une causalité réciproque. Ainsi son vigoureux sens métaphysique le fait combattre « in actu exercito », ce que le néoplatonisme lui fait admettre « in actu signato » en épistémologie.

Certains pensent que la controverse de la distinction réelle soulevée après la mort de saint Thomas, visait non ce dernier mais principalement Gilles de Rome. Gilles aurait durci la distinction réelle, faisant de l'essence et de l'existence deux choses qui s'ajoutent ou se séparent. Rien d'étonnant dès lors que cette position trop peu nuancée ait provoqué une forte opposition. La distinction réelle devenait, en outre, la thèse fondamentale de toute sa philosophie et même de toute sa théologie. Une telle doctrine si rigoureusement conduite devait inévitablement susciter une violente controverse.

Tout en accordant une large part de vérité à ces affirmations, il nous semble que plusieurs vont trop loin dans leurs conclusions. Que l'on ait attaqué Gilles exposant systématiquement la distinction réelle, plutôt que saint Thomas, qui ne traite la question ni si formellement, ni si méthodiquement, c'est chose normale. Mais on ne peut en conclure que saint Thomas n'a pas soutenu la distinction réelle et que l'honneur d'avoir été le premier à l'enseigner revient entièrement à Gilles. Le fait n'autorise pas davantage à conclure que la distinction réelle de saint Thomas doive être comprise comme une distinction entre deux principes constituants, tandis que la distinction « Égidienne » serait une distinction entre deux choses. On a dit en quel sens cette dernière doit être comprise. Prétendre que saint Thomas n'aurait pas enseigné la distinction réelle, n'est pas moins dénué de fondement. Les contemporains de Gilles en témoignent, puisqu'ils n'ont jamais fait de différence appréciable entre sa doctrine et celle de saint Thomas. Le « Codex Vaticanus lat. 2173 » (XIII-XIVe siècle),

cité par Mgr Grabmann, les mentionne l'un et l'autre comme partisans de la même distinction réelle:

> Frater Ægidius tamen I De generatione distinguit de ipso accidente et dicit, quod ipsius esse potest intelligi esse accidens ipsius essentiæ et hoc dupliciter vel sicut accidens proprium vel accidens commune. Modo dicit, quod si intelligatur esse accidens commune non esset verum, cum non potest separari ab essentia. Tamen, sicut dicit, est accidens proprium consequens ex propriis principiis essentiæ . . .
>
> *Opinio fratris Thomæ est eadem cum illa* nisi quod differt in modo ponendi, quia non ponit, quod sit accidens, sed ponit, quod sit aliquid additum et in hoc convenit cum illo. Et dicit, quod est causatio ex propriis principiis essentiæ, non tamen est accidens[113] . . .

Le « Codex Lat. 1444 » de la bibliothèque de l'Université de Leipzig contient un passage extrêmement intéressant où se rencontre exactement la même affirmation:

> Consequenter restat videre opiniones et primo opinionem Avicennæ et secundo opinionem beati Thomæ et beati Ægidii, quæ quidem conveniunt et tertio opinionem alterius . . .
>
> Consequenter restat videre opinionem fratris Ægidii et est eadem opinione beati Thomæ in radice[114] . . .

Dans son *Mémoire justificatif*, Jean Quidort associe également Thomas d'Aquin et Gilles de Rome, comme défenseurs de la distinction réelle:

> Ratio quorumdam doctorum, ut Thome et Egidii et aliorum[115] . . .

Voici encore un texte fort intéressant de Jacques de Viterbe, disciple de Gilles de Rome:

> Aliqui, considerantes magis dicta Aristotelis et Commentatoris, dicunt quod essentia et esse non differunt *nisi ratione* et secundum modum significandi . . .
>
> Alii vero, considerantes dicta Avicennæ et Algazalis, sicut patet de doctoribus qui primi hoc expresse tetigerunt, ponunt quod esse differt ab essentia, non solum ratione sed amplius quam ratione, et quod esse dicit aliquid superadditum essentiæ. Sed isti *diversificantur*: quidam enim dicunt quod esse supra essentiam addit *quamdam actualitatem* quæ est ali-

113 *Acta Pont. acad. Rom. S. Thomæ* . . . , 1935, p. 65-66. Comparez: Gerard ter Stegchen (Gerardus de Monte, commencement du XVe siècle à 1480), dans son *Commentatio super S. Thomam de ente et essentia*: « Avicenna autem, Doctor Sanctus et Ægidius de Roma sententiam concorditer tenent, quod in omnibus citra primum reperiatur realis constitutio esse et essentiæ sive formæ » (éd. Grabmann, dans *Acta Hebd. Thom.*, 1924, p. 189); Suarez, *Disputationes Metaphysicæ*, disp. XXXI, sectio 1, n° 3, éd. Vivès, t. 26, p. 225.

114 *Acta Pont. acad. Rom. S. Thomæ* . . . , 1935, p. 71.

115 Ed. J.-P. Muller, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 19 (1952), p. 345. « Il est donc évident, conclut le père Hocedez, que cette question n'est pas de 1279, mais postérieure aux écrits de Gilles (1285-1286) » (*Ægidii Romani Theoremata* . . . , p. 85, note 3). Voir aussi P. Glorieux, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 18 (1951), p. 151-157.

quid *absolutum*, ita quod esse actuale est quædam actualitas superaddita rebus quæ dicuntur esse. Hæc autem actualitas potest dici accidens rebus quæ esse dicuntur; non quia in rei veritate sit accidens, quasi ad genus accidentis pertinens, magis enim reducitur ad prædicamentum substantiæ; sed dicitur accidens quia extra essentiam et rationem esse dicitur . . .

Alii vero dicunt quod esse addit quidem super essentiam, non aliquid absolutum sed habitudinem ad Deum in ratione causæ efficientis secundum actum; unde dicunt quod superaddit esse supra essentiam aliquid *differens non re sed intentione*; quamvis videatur alicui mirum, si addit habitudinem, cum illa habitudo sit realis, cur non dicatur differentia realis [116].

D'où il découle que saint Thomas fut vraiment partisan de la distinction réelle; impossible autrement d'expliquer ces témoignages. Nous avons, par ailleurs, établi nous-même que, dans son deuxième livre sur les *Seconds Analytiques*, Gilles cite saint Thomas, au moins implicitement, comme un partisan de la distinction réelle. Le « Codex Lat. 1444 » de Leipzig dit en propres termes:

Consequenter restat videre opinionem beati Thomæ. Unde dicit duo: Primo, quod in omnibus creaturis existentibus per se, in substantiis differt esse *realiter* ab essentia. Secundo dicit quod illud, quod esse addit super essentiam, non est alterius generis ab essentia, sed est ejusdem generis cum essentia [117] . . .

De son côté, le premier Quodlibet d'Henri de Gand emploie une comparaison qui, selon le père Hocedez, demeure inconnue de Gilles mais se rencontre chez saint Thomas [118]:

Unde dicunt quod creaturæ se habent ad Deum, sicut ær ad solem illuminantem; ut sicut solem, qui est lucens per naturam suam, etiam ponamus per essentiam, ut non sit aliud quam ipsa lux. Sed Deus habet esse per suam naturam et essentiam, quia non est aliud nisi esse. Et sicut ær de se est obscurus et de sua natura non est omnino particeps lucis, nisi a sole illuminetur, participans per hoc lumen a sole, sic creatura de se et sua essentia non habet aliam rationem esse, sed est in tenebris non entitatis, nisi a Deo illustretur, et detur ei suum esse quo participet [119].

On la lit par exemple dans la *Somme théologique*, I^a, q. 104, a. 1:

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum sicut ær ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, ær autem

116 *Quæstiones disputatæ de prædicamentis in divinis*, cité par D. Gutiérrez, *De B. Jacobi Viterbiensis O.E.S.A. vita, operibus et doctrina theologica*, Rome 1939, p. 81.

117 *Acta Pont. acad. Rom. S. Thomæ* . . . , 1935, p. 71.

118 Voir *Le premier quodlibet d'Henri de Gand*, dans *Gregorianum*, 9 (1928), p. 103. Comparez J. Paulus, *Les disputes d'Henri de Gand* . . . , dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 13 (1942), p. 326. Nous-même avons lu intégralement les *Theor. de E. et E.* et les *Quæstiones de E. E.* sans trouver nulle part cette comparaison.

119 Qdl. I, q. 9. Comparez J. Duns Scot, *Opus Ox. II Sent.*, d. 2, q. 1, éd. Garcia, Quaracchi, 1914, p. 91.

> fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse [120].

Nous basant sur toutes ces considérations, nous pouvons conclure que ce qui constitue l'apport de Gilles au développement du problème métaphysique de la distinction réelle, ce n'est pas l'*affirmation* de la distinction, mais son *élaboration systématique* [121]. Autour de cette thèse fondamentale il a ramené toute la métaphysique. Sur elle il fonde non seulement la structure de l'être créé, mais aussi la liberté de l'action créatrice, l'analogie de l'être, voire le monothéisme et la distinction réelle entre la substance et les accidents, en un mot, toute la philosophie chrétienne médiévale.

Mais l'étude de la distinction réelle chez Gilles, nous conduit à un autre problème, en rapport direct avec une question que le père Hocedez a si justement appelée « l'Énigme du thomisme [122] ».

Nous avons déjà attiré l'attention sur ce texte des *Theoremata de Corpore Christi*, où Gilles déclare qu'à cette époque beaucoup admettaient la distinction réelle sans avoir toutefois étudié à fond le problème:

> Multi cum loquuntur de esse et essentia in solis verbis sustentantur [123] . . .

Dans ses *Quæstiones disputatæ de ente et essentia* il écrit aussi que le problème de la distinction réelle a fait naître — depuis peu de temps, il est vrai — une forte agitation parmi les théologiens, et que plusieurs, non des moindres, et contre toute attente, enseignent qu'il ne peut être question de distinction réelle entre l'essence et l'existence. « Multi dubitant . . . » écrira-t-il dans son commentaire sur le deuxième livre des *Sentences*.

On pourrait ainsi distinguer deux étapes:

1° aux environs de 1275-1276, beaucoup admettent la distinction réelle, mais de façon verbale, dirait-on, sans s'y appesantir;

120 Comparez S. Thomas, *II Qdl.*, q. 2, a. 3; *De Pot.*, q. 2, a. 1, obj. 11; *De substantiis separatis*, cap. 3, éd. Perrier, p. 133.

121 Comparez E. Hocedez, *Ægidii Romani Theoremata* . . . , p. (32).

122 Voir *Ægidii Romani Theoremata* . . . , p. (100)-(116).

123 Comparez *Codex Vat. Lat. 2173*: « Et ista opinio est quasi omnium theologorum, qui dicunt quod in omnibus aliis a primo differt esse et essentia . . . » (éd. Grabmann, dans *Acta Pont. acad. Rom. S. Thomæ* . . . , 1935, p. 65).

2° dix ans plus tard, soit de 1285 à 1287, de fortes divergences d'opinions se font jour parmi les théologiens; on peut nommer des maîtres connus, voire célèbres, qui la rejettent, Henri de Gand principalement.

Une question se pose: quels faits, quelles influences, quels courants d'idées philosophiques causèrent cette évolution ? Il faut le reconnaître, nous n'avons pas de réponse absolument certaine à cette question; tout ce que nous pouvons avancer se ramène en grande partie à des hypothèses ou à de simples conjectures.

Nous pouvons admettre tout d'abord que la personnalité d'*Henri de Gand* ne fut pas étrangère à cette évolution; c'était un théologien très en vue dans les milieux parisiens. Maître Thierry de Fribourg en parle en ces termes: « Ego fui præsens in quadam disputatione Parisius et audivi, quod hoc dicebat unus *solemnis magister*, qui tunc actu disputabat et habuit totum studium [124] . . . »

Dans une de ses *Questions disputées*, le franciscain Roger Marston introduit, non sans quelque emphase, l'exposé de la fameuse théorie d'Henri de Gand sur les espèces intelligibles: « Sciendum est ergo quod *quidam solemnes moderni doctores*, ab infantia in philosophicis studiosi et famosi [125] . . . »

Duns Scot le cite lui aussi comme une autorité. Il le nomme explicitement, chose rare chez lui, dans son deuxième livre des *Sentences*, d. 3, q. 8: « Ideo dicit *Gandensis* aliter, Quodlibet 5, q. 4 [126] . . . » Il suffit d'ailleurs d'ouvrir l'appareil critique de la dernière édition de l'Opus Oxoniense, pour voir combien fréquente est l'utilisation d'Henri de Gand.

A cela s'ajoute qu'il fit partie du conseil des théologiens qui formulèrent les propositions condamnées par Étienne Tempier, évêque de Paris:

> In hoc . . . [scil. angelum esse in loco per suam actionem] concordabant omnes magistri theologiæ congregati super hoc, *quorum ego eram unus* [127].

124 Voir E. Krebs: « Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenchaft », dans « Beiträge . . . » , V, 5-6, Münster (W.), 1906, p. 160 *.

125 Ed. Quaracchi, 1932, p. 412.

126 Ed. Garcia, p. 290.

127 *Quodlibet II*, 9.

C'était, de plus, un esprit pénétrant. Rien qu'à parcourir son premier Quodlibet (Noël, 1276) on voit que ses objections vont directement au cœur du problème et qu'il dut être un violent polémiste. De nos jours encore, les suaréziens ne reprennent-ils pas ses objections contre la distinction réelle ? Cependant, pour établir la position exacte qu'il prit relativement à la fameuse distinction, on ne saurait se contenter de l'étude de ses *Quæstiones Quodlibetales* et de sa *Summa Theologica.* A qui veut suivre l'évolution de son système, on ne saurait trop recommander l'étude de ses œuvres philosophiques encore inédites [128], et dont l'authenticité reste toujours à établir de façon définitive. Si, enfin, au dire de Gilles, les partisans de la distinction réelle l'admettaient, généralement, sans étude approfondie du problème, il devient vraisemblable qu'un certain nombre put être ébranlé et même gagné par le prestige et l'assurance d'un adversaire tel que le Gantois.

Le 7 mars 1277, trois ans donc après la mort de saint Thomas, Étienne Tempier, évêque de Paris [129], condamna deux cent dix-neuf propositions dont quelques théories de saint Thomas [130]. Ce fut là un événement capital dans l'histoire de la distinction réelle entre l'essence et l'existence; car, sans atteindre directement le principe de la distinction réelle, la condamnation ne pouvait manquer de la toucher de quelque façon par ricochet.

On sait que saint Thomas refuse aux êtres immatériels toute composition de matière et de forme, retenant uniquement pour les anges la structure « essence-existence »; et, par suite, leur essence étant simple, il est impossible de rencontrer chez eux plusieurs individus dans une même espèce; si impossible que Dieu lui-même ne saurait réaliser la chose. Deux points de doctrine auraient donc été atteints par la condamnation de 1277.

128 Voir F. Van Steenberghen, dans *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle,* dans *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours,* t. 13, Paris, 1951, p. 308-309.

129 Voir P. Glorieux, *Tempier (Etienne)* dans *Dictionnaire de Théol. cath.,* t. 15, 1946, col. 100.

130 Voir F. Van Steenberghen, dans *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle,* p. 302-305.

Concernant le premier nous avons le témoignage du *Quodlibet* de Jean de Naples [131] († circa 1350) : « Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thome quantum ad omnes conclusiones ejus. » Nous y lisons en effet :

> Quod substancie separate sunt sua essentia, quia in eis idem est quod est et quo est: error [132].

Il y répond comme suit :

> Responsio, quamvis sanctus doctor I parte q. 3, a. 3 et in multis locis scripti metaphysice, videatur dicere quod in omnibus separatis a materia sunt idem suppositum et natura, quod videtur hic reprobari pro errore, tamen expresse dicit in quolibet suo II, a. 4, quod in angelis differt suppositum et natura, quia suppositum in eis etiam *addit esse supra naturam.*

Sant doute, saint Thomas d'Aquin enseigne que l'essence des anges est absolument simple, néanmoins il soutient dans ses dernières œuvres une différence réelle entre la nature et le suppôt, puisque le suppôt contient outre l'essence, l'acte même d'existence.

L'autre théorie, liée à la précédente, est la thèse de saint Thomas sur l'impossibilité radicale d'avoir plusieurs anges d'une même perfection spécifique. L'article 81° des propositions condamnées porte, en effet :

> Quod, quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non possit facere plures ejusdem speciei [133].

Jean de Naples donne ici quatre réponses; mais aucune ne fait mention de la distinction réelle. On s'en étonne, car la réponse suivante s'offre spontanément à l'esprit : si saint Thomas n'admet aucune matière dans les êtres immatériels, il place néanmoins une distinction réelle entre l'essence et l'existence, ce qui revient au même. Au fait, en y regardant de plus près, la dite réponse apparaît sans valeur : malgré la distinction réelle entre l'essence et l'existence, il reste plus que jamais vrai que Dieu lui-même ne pourrait multiplier les anges dans une même espèce, la chose n'étant possible qu'à la condition d'admettre une distinction réelle au sein même de l'*essence.*

131 Voir M. Chossat, *L'Averroïsme de Saint Thomas,* dans *Arch. Philos.,* vol. 9, cah. 3, p. 134-141; E. Hocedez, *Ægidii Romani Theoremata . . . ,* p. (108)-(110); M. Grabmann, *Die Theologische Erkenntnis-und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin, Fribourg* (Suisse), 1948, p. 369-380; Dr Pr. Stella, *Zwei unedierte Artikel des Johannes von Neapel über des Individuationsprinzip,* dans *Divus Thomas* (Fr.), 29 (1951), p. 129-166. Voir aussi J. Capreolus, *Defensiones theologiæ . . . ,* IV Sent., d. 44, q. 1, éd. Paban - Pègues, t. 7, p. 55-56, argumenta Johannis de Neapoli.

132 Ed. C. Jellouschek, o.s.b., dans *Xenia Thomistica,* Rome, 1925, t. 3, p. 89-92.

133 Ed. P. Mandonnet, dans *Siger de Brabant,* 2e partie (1908), p. 179.

Autre considération: qui dit possible une pluralité d'individus par le seul fait de la distinction réelle de l'essence et de l'existence ou de la nature et du suppôt, devra, comme le fait remarquer Rambert de Bologne, admettre la même possibilité pour les individus eux-mêmes:

> Quia si differentia essentiæ et esse, vel essentiæ et suppositi esset causa multiplicationis ipsius essentiæ, cum in omni creatura differat essentia et suppositum, sequeretur non solum, quod, sicut multiplicari potest homo per plures homines, et quælibet secunda substantia per plures primas, ita posset multiplicari Socrates per plures Socrates, et quælibet prima substantia per plures substantias [134].

La proposition est évidemment absurde.

Admettre dans les anges une distinction réelle entre l'essence et l'existence, au lieu d'une structure hylémorphique semble donc incompatible avec la dite proposition condamnée par l'évêque de Paris [135].

Ajoutons-y cette autre preuve encore plus significative: Robert Kilwardby, o.p., archevêque de Cantorbéry, condamnait, en 1277, la proposition suivante, huitième « In naturalibus »: « Item quod substantia prima non est composita nec simplex [136]. »

Il n'est qu'un moyen, semble-t-il, de comprendre cette condamnation: en supposant que les défenseurs de la distinction réelle rejettaient toute composition hylémorphique dans les anges, tout en admettant une distinction réelle de l'essence et de l'existence, leur refusant par là même la simplicité absolue.

L'étude de la métaphysique de Dominique de Flandre (XVe siècle) a attiré notre attention sur une autre hypothèse [137]. Par deux fois, l'objection suivante y est formulée:

> 13. Præterea, *per articulum Parisiensem.* Quandocumque sunt aliquæ duo, quæ sunt distincta realiter, Deus potest unum separare ab alio, et separatim conservare: sed Deus non potest separatim præservare

[134] *Apologeticum veritatis contra corruptorium,* éd. J.-P. Muller, p. 153.

[135] Comparez *Correctorium corruptorii « Quare »*, éd. P. Glorieux, art. 10 et 11, p. 49-64; *Correctiorium corruptorii « Circa »*, éd. J.-P. Muller, a. 10 (11), p. 63-69 et Rambertus de' Primadizzi de Bologna, *Apologeticum veritatis contra corruptorium,* éd. J.-P. Muller, Città del Vaticano, 1943, a. 11, p. 137-157.

[136] *Chart. Univ. Paris.*, t. 1, p. 559, n° 474.

[137] Voir G. Meersseman, o.p., *Een Vlaamsch Wijsgeer: Dominicus van Vlaanderen,* dans *Tomistisch Tijdschrift,* 1 (1930), p. 385-400; U. Schikowski, *Dominikus de Flandria († 1479). Sein Leben, seine Schriften, seine Bedeutung,* dans *Archivum Fratrum Præd.*, 10 (1940), p. 169-221; L. Mahieu, *Dominique de Flandre (XVe siècle). Sa métaphysique,* Paris, 1942.

essentiam sine esse; quia essentiam esse, sine esse, implicat contradictionem. Ergo videtur, quod essentia, et esse, non distinguantur realiter [138].

Peut-être faut-il y voir la raison qui a poussé Gilles à accentuer si fortement la séparabilité de l'essence et de l'existence. De cette hypothèse nous n'avons encore trouvé aucune confirmation dans les écrits philosophiques et théologiques des XIIIe et XIVe siècles.

La seule chose certaine, c'est que ces condamnations ne pouvaient créer un climat favorable à un développement de la doctrine de la distinction réelle.

Si nous passons à Albert le Grand, connu déjà comme un des écrivains les plus universels et les plus féconds, le climat est nettement défavorable, surtout dans ses derniers ouvrages [139]. Dans son dixième *Quodlibet* [140], Henri de Gand fera même appel à son autorité pour expliquer le fameux texte de Boèce: « Diversum est esse et id quod est . . . », dans le sens d'une distinction de raison: « Cui concordat Dominus Albertus in libro suo de Causis [141] . . . »

* * *

Les pages qui précèdent voudraient avoir projeté quelque lumière sur un point de cette histoire doctrinale du moyen âge encore si imparfaitement connue.

Un dépouillement plus poussé des textes, la mise à jour de nouveaux documents permettront sans nul doute de mieux appuyer plusieurs de nos considérations.

Ce que nous voulons souligner, c'est que dans la controverse de la distinction réelle, les adversaires mènent la lutte contre tous ses défenseurs pris en bloc, saint Thomas non excepté, sans concentrer leur attention sur les arguments particuliers à tel docteur qui la soutient. On ne songe pas, par exemple, à prendre spécialement à partie l'excellent traité *De Formis*: *omnes homines natura scire desiderant,*

138 *In IV Metaph.*, q. 3, a. 4, p. 170 a. Comparez DOMINICUS DE FLANDRIA, *In IV Metaph.*, q. 3, a. 4, éd. MORELLES, Cologne, 1621, p. 174 b et *IX Metaph.*, q. 6, a. 2, p. 656.

139 Voir sa *Somme théologique* (circa 1270-1274), p. II, tr. 1, q. 3, m. 3, a. 2, éd. JAMMY, t. 18, p. 17 b.

140 *Qdl. X*, q. 7 (Noël 1286): « Utrum ponens essentiam creaturæ esse idem cum suo esse potest salvare creationem », (éd. Vitalis Zuccolii PATAVINI, Venise, 1608, p. 158 b).

141 Voir ALBERTUS MAGNUS, *De Causis et proc. univ.*, II, tr. 2, c. 3, éd. JAMMY, t. 5, p. 565 b. Comparez la réponse de Gilles à Henri de Gand dans ses *Quæstiones de E.E.*, q. 12, p. 112.

du docteur parisien Jean Quidort, dont la fidélité à saint Thomas et la sûreté de pensée dépassent celle de Gilles de Rome [142].

D'où vient donc à Gilles l'honneur de se voir attaquer plus que d'autres ? C'est que, plus que d'autres, lui-même s'est jeté dans la mêlée: en plusieurs de ses œuvres il a mené la lutte avec ardeur et selon un développement systématique, il a traité la question jusqu'à ses dernières profondeurs et à ses ultimes prolongements; enfin, il a pour lui l'envergure et le tempérament d'un véritable métaphysicien, à coup sûr un des premiers de son temps. Toutes ces qualités le disposaient à être le grand défenseur de la distinction réelle aux lendemains critiques de la mort de saint Thomas d'Aquin.

Le chapitre général des Ermites de Saint-Augustin tenu à Florence en 1287 ne faisait que sanctionner ses mérites en le nommant, de son vivant, Docteur officiel de tout l'Ordre [143].

Adriaan PATTIN, o.m.i.

[142] Voir notre ouvrage, *De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendentale relatie in de tweede helft der dertiende eeuw*, pro manuscripto, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1952, p. 307-322.

[143] Voir *Chart. Univ. Par.*, t. 2, p. 12, n. 542 et P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 4, Paris, 1916, p. 106-119.

Chronique biblique

Ancien Testament

I. — MANUSCRITS DE QUMRÂN ET NOUVELLES DÉCOUVERTES.

A. Les fouilles de Khirbet Qumrân.

Nous avons dit, ici même [1], l'intérêt soulevé par la découverte de manuscrits près de la mer Morte en 1947. La nouvelle ne fut connue qu'en 1949. Mais déjà en 1951 W. Baumgartner a pu dresser un inventaire de 117 publications sur ce sujet parues entre mai 1949 et juin 1951 [2]; et depuis, les publications n'ont pas cessé. Ces recherches, aidées de nouvelles trouvailles, ont permis de préciser la solution de certains problèmes soulevés par les manuscrits. Nous avons rapporté, dans la dernière *Chronique*, les opinions en présence au sujet de la datation des documents. Elles concluaient à des dates allant du moyen âge au temps de l'hellénisme [3] avec des arguments tirés de la paléographie, de la grammaire et du contenu. Il suffisait de suivre les publications pour constater que les tenants des différentes opinions restaient sur leur position. C'est l'archéologie qui vient de fournir l'argument le plus décisif en faveur de l'antiquité de ces manuscrits: il s'agit de nouvelles découvertes dont nous voulons rendre compte aux lecteurs de la *Revue*.

De décembre 1951 à janvier 1952 des fouilles ont été faites à Khirbet Qumrân [4], ruine d'une ancienne habitation située près de la mer Morte à un kilomètre environ de la grotte aux manuscrits. Le Khirbet (mot arabe signifiant *ruine*) comprend plusieurs constructions secondaires et un bâtiment central d'environ 30 m. sur 37 m.

1 *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 207 *-210 *; 22 (1952), p. 176 *-184 *.

2 *Theologische Rundshau*, 19 (1951), p. 97-154.

3 *Revue de l'Université d'Ottawa*, 22 (1952), p. 182 * s.

4 La publication du rapport préliminaire de cette fouille est annoncée pour le premier numéro de 1953 de la *Revue biblique*.

Celui-ci a été partiellement dégagé. Et voici les conclusions qu'on a pu tirer de l'étude du matériel. Il n'y a qu'une seule période d'occupation qui est datée par la céramique et par les monnaies qui s'étagent entre les Procurateurs romains (Coponius, le premier, fut nommé, en l'an 6 après J.-C., administrateur de la Judée devenue *province* romaine [5]), et la première révolte juive (terminée par Titus en 70 après J.-C.). Dans le coin d'une chambre on a trouvé une jarre identique à celle qui contenait les manuscrits de la grotte et destinée à des usages domestiques. Dès lors une conclusion s'est imposée avec évidence: d'une part ces jarres ne sont pas préromaines ni faites pour contenir les manuscrits, comme l'avait pensée le R. P. De Vaux [6], d'autre part elles ne sont pas postérieures à l'an 70 de notre ère, car la date extrême du dépôt des manuscrits dans la grotte doit être abaissé jusqu'à la guerre juive de 66 à 70. Il en ressort aussi que les manuscrits proviennent de la même communauté qui occupait le Khirbet [7]. Qumrân a donc été comme la résidence centrale d'une secte, peut-être des esséniens [8], dont les uns vivaient en communauté, les autres en ermites dans les grottes du désert de Juda. De fait le nombre des tombes du cimetière de Qumrân laisse supposer qu'on y a enterré beaucoup plus de monde que ne pouvait en contenir la résidence centrale près de la mer Morte [9]. Ces résultats ont été publiés dans un communiqué du père de Vaux à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 4 avril 1952 [10].

B. Les fouilles autour de la grotte découverte en 1947.

Ces conclusions ont été confirmées par les fouilles, faites en mars 1952 dans les grottes de la falaise rocheuse aux environs de Khirbet

5 Voir Josèphe, *Ant.*, 18, 1, 1, § 2; 2, 2, § 29.31.

6 *Revue biblique*, 56 (1949), p. 596; voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 207 * s.

7 D'après une *Lettre de Jérusalem*, 30 juin 1952 (Ecole biblique).

8 Le père De Vaux rapproche le Khirbert Qumrân de l'endroit du désert de Juda « au nord d'Engaddi », que Pline l'Ancien décrit comme centre d'une secte de pieux juifs gardant le célibat: « gens sola et in toto orbe præter cæteras mira, sine ulla femina, sine pecunia, socia palmarum... » (*Hist. Nat.*, 5, 15, 73.)

9 Lors des fouilles, une douzaine de tombes ont été ouvertes. Elles sont toutes du même type, vides de toute offrande, mais les tessons trouvés dans les terres du remplissage certifient que les tombes sont contemporaines du Khirbet, et relèvent du même groupement humain.

10 Publié dans le journal *Le Monde* du 9 avril 1952.

Qumrân et de la cachette découverte en 1947 [11]. Tous les trous de la falaise ont été sondés sur une longueur de 8 km., et vingt-cinq creux ou grottes ont été vidées: elles contenaient de la poterie identique à celle du Khirbet. On y a encore trouvé des fragments de l'*Exode*, d'*Isaïe*, de *Jérémie* en écriture carrée et du *Lévitique*, encore en écriture phénicienne, et des restes d'ouvrages non bibliques [12]. Enfin une découverte extraordinaire: dans l'une des grottes deux rouleaux de cuivre avaient été cachés, gravés d'un long texte en écriture carrée. Ils représentent une bande de 2 m. 40 de long, composée de trois feuilles rivetées l'une au bout de l'autre, et destinée sans doute à être placardée dans un lieu public. Le texte, qui est certainement très important, n'est pas encore publié. Il ne pourra être lu que lorsque les pièces seront déroulées. Des experts ont déjà été consultés et vont tenter un traitement, que l'état d'oxydation du métal rend assez hasardeux et qui sera très long.

C. Les fouilles du Wadi Murraba'at.

Une autre confirmation a été fournie par des découvertes dans un groupe de grottes du Wadi Murraba'at, à 18 km. au sud de Qumrân, dans un endroit sauvage et très difficile d'accès [13]. Ce sont des grottes habitées à diverses époques depuis l'énéolithique. Mais l'occupation la plus importante est celle de l'époque romaine. Les monnaies sont en majorité de la seconde révolte juive, de 132 à 135. Et cette date est confirmée par des documents écrits. Il y a un contrat de mariage en grec, daté de la 7° année d'Adrien (124 après J.-C.) ; il y a surtout des documents sémitiques, dont deux lettres de Bar Kokeba, adressées

11 Il faut rendre hommage au travail ardu exécuté dans des circonstances difficiles par l'Ecole biblique et l'American School of Oriental Research. Nous exprimons ici notre reconnaissance au père Barthélemy de l'Ecole biblique pour les services rendus lors de notre visite de ces fouilles à la fin de mars 1952.

12 Seuls des ouvrages restés dans des jarres fermées sont arrivés jusqu'à nous. L'écroulement des grottes, dû à des tremblements de terre, a détruit la plupart de ces jarres et les manuscrits ont été rongés par les rats. Des fragments conservés ont été trouvés dans des nids de rats ou dans les creux des rochers où ils ont été entraînés par l'eau de pluie. Mais on peut constater la parenté de ces manuscrits avec ceux de la grotte découverte en 1949.

13 Dans le cadre des « Conférences de Saint-Etienne », le père De Vaux a donné le 8 mai 1952, un rapport très intéressant sur « la grotte de Murraba'at et ses documents ». Il a dit comment il est entré en contact avec les Bédouins fouilleurs clandestins. Ce n'est qu'à force de diplomatie que ces derniers ont accepté de faire connaître l'endroit de leurs trouvailles et d'accepter la protection de la police pour permettre des fouilles en règle.

aux chefs des rebelles qui occupaient ces grottes. Ce Bar Kokeba n'est autre que le chef de la révolte mâtée lors de la seconde guerre juive. Ces lettres avec les autres documents trouvés ont d'autant plus d'importance que nous sommes peu renseignés sur cette dernière révolte juive. Les grottes contenaient aussi quelques fragments bibliques de la *Genèse*, de l'*Exode*, du *Deutéronome* et d'*Isaïe*. Ils sont généralement très fragmentaires et leur remontage et leur étude demandent un long travail. Tous ces documents sont écrits sur peau ou sur papyrus en hébreu, en araméen et en grec. Ils confirment la datation des manuscrits de Qumrân en ce que d'après la paléographie ils sont plus récents que ces manuscrits qui ne sont donc pas postérieurs au premier siècle.

D. Nouvelles découvertes.

Vallée du Cédron et Qumrân.

Sous l'effet des chaleurs les archéologues se sont retirés du désert pendant l'été de 1952. Mais les Bédouins ont continué d'y travailler. Ils en ont rapporté plusieurs lots qui ont été acquis par le Musée palestinien ou par le gouvernement jordanien [14].

D'une grotte de la Vallée du Cédron provient une collection de papyrus arabes des deux ou trois premiers siècles de l'Hégire, qui sont surtout des lettres privées. La même grotte a livré des fragments de codices en onciale grecque des Ve au VIIIe siècles contenant le livre de la *Sagesse*, les *Évangiles* de Marc et de Jean, les *Actes des Apôtres*. Il y a aussi des restes d'ouvrages non canoniques et des fragments en syriaque christo-palestinien.

Un autre lot important est sorti de plusieurs grottes d'une région qui n'a pas été sûrement identifiée. Les documents sont semblables à ceux de Murraba'at et proviennent d'un groupe de révoltés de la seconde guerre juive. On y trouve, en particulier, une lettre adressée à Shimeon ben Kosebah, le chef de la révolte; puis des fragments d'une version grecque des Petits Prophètes et une série de papyrus nabathéens fournissant plus de texte continu en cette langue que n'en avaient donnés toutes les inscriptions.

[14] Nous empruntons ces renseignements à la *Lettre de Jérusalem* du 31 décembre 1952.

Enfin à Qumrân même, dans la terrasse marneuse qui supporte le Khirbet et à un endroit où la nature du terrain rendait invraisemblable toute découverte de ce genre, les Bédouins ont trouvé une chambre qui contenait de nombreux fragments. Dès que la nouvelle fut connue, on arrêta leur travail et le Service des Antiquités, s'associant l'École archéologique française et le Musée palestinien, entreprit, du 22 au 29 septembre, la fouille de cette grotte qui, heureusement, n'avait pas été entièrement vidée par les clandestins. Le butin ainsi recueilli, joint à celui des Bédouins, est d'un intérêt considérable, qui dépasse celui de la grande trouvaille de 1947: fragments de très nombreux livres bibliques (parmi lesquels des fragments hébreux et araméens de Tobie) et, pour la première fois dans cette région, de fragments bibliques en grec, fragments d'apocryphes, de livres de la secte, phylactères, etc.

Pendant le printemps de 1953 les fouilles continuent. L'Université de Louvain patronne une expédition belge dans le désert de Juda tandis que l'École archéologique française, toujours en union avec le Service des Antiquités et le Musée palestinien, reprend la fouille de Khirbet Qumrân. Le désert de Juda n'a pas encore dit son dernier mot.

(à suivre)

Huenfeld, Allemagne.

Albert STROBEL, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

FRANCIS L. FILAS, S.J. — *Joseph and Jesus.* Milwaukee, Bruce, 1952. 22 cm., x-179 p.

This book was originally a doctoral thesis, for which Father Filas received the Doctor of Theology degree from the West Baden University of Indiana. It deals in a comprehensive way with the complex problem of the relationship between St. Joseph and Jesus, and aims at showing that Joseph's fatherhood originates from the fact of his virginal marriage to the Mother of God.

In explaining that fatherhood, the author avoids two extremes, that of exaggerating Joseph's relationship in the direction of natural human fatherhood, and that of reducing it to an extrinsic title stripped of almost all its meaning. The word "father" is not used in the proper or strict sense of physical generation, but in an analogous or wider sense, of which we have an example in the adoptive parent, where there is a moral bond of paternity. Fatherhood in a *true* sense does not necessarily mean physical and *proper* fatherhood.

The author analyses the Gospel texts, which make it clear that Jesus was *considered* the legal son of Mary and Joseph. Though the writers of the Patristic era were very cautious in using the word "father", they do agree that Joseph is to be *called* the father of the Child. Along with the medieval theologians, St. Thomas Aquinas explains that Joseph, as the husband of Mary, became father, not in the physical act of generation, but by the fact that Mary, his wife, miraculously conceived Jesus, within his marriage. The holy couple shared in the common ownership of the fruit of the Virgin Mary. Jesus willed to be subject to them, and recognized Joseph's fatherly authority.

Fr. Filas then quotes many Church documents on this question, such as the encyclicals *Quemadmodum Deus, Inclytum Patriarcham* and *Quamquam Pluries* of Pius IX and Leo XIII, and several discourses of Pius XI. He also indicates the mind of the Church from a study of a few prayers to St. Joseph; *Lex orandi, lex credendi.* Finally, after having considered most of the titles of St. Joseph, such as adoptive father, putative or supposed father, legal father, foster father, vicarious father and virgin father, the author expresses a decided preference for this last title, and traces Joseph's fatherhood to his virginal marriage with the Blessed Mother of God.

This excellent book, which is both pious and scholarly, and which contains abundant notes and bibliography, will supply a solid theological basis for a deep appreciation of and an intelligent devotion to this "just man", whom Our Lord called His father and who is the Patron of the Universal Church.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

WALTER M. BEDARD, O.F.M., S.T.L. — *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought.* Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1951. xv-60 p., 4 plates. Price: $1.00. (A Dissertation submitted to the Faculty of the School of Sacred Theology of the Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Sacred Theology.)

The symbolism of the Church's rites is generally lost to us. But the adherence to Christ so important in itself, and in our modern minds, is signified, explained, and enacted in these rites. It is therefore very important to have these rites speak to us again. That is what Father Bedard has so well done for Baptism by inquiring into early Christian thought about the symbolism of the Baptismal Font. The result is a very interesting and commendable dissertation, considering the large amount of material gathered, its orderly presentation, and its good bibliography.

The author first finds in Scripture the source of the twofold symbolism of the Baptismal Font — Tomb for sin, in St. Paul's conception of Death and Resurrection; — Womb of spiritual regeneration in St. John's "new birth". Then a complete perusal of the Fathers reveals their treatment of these symbols, as far back as the 2nd Century (*Shepherd* of Hermas), but especially in the 3rd and 4th Centuries. The symbol of the Tomb is found in Tertullian, St. Ambrose, and St. Cyril of Jerusalem, expressed by the association of Cross and Baptism. The Font is Womb of Baptism as a symbolical "Mother", in the East. In the West, the Font is the Womb, not a Baptism but of Holy Mother Church. A good number of appropriate quotations with original text and translation demonstrate these assertions. Chapters on Archaeological remains and Liturgical usage close the inquiry. An excellent choice of plates for illustration gives the work added scientific value and an artistic touch.

We would perhaps prefer instead of Liturgy as a parting point of the inquiry, Archaeology and Scripture. The Baptismal Font is the material object of research. It is a fact that its origin is to be found in private baths and pools of roman-style homes. Its liturgical form is not only a later cause of symbolism but also and principally an effect of early conceptions on its construction, when Christianity evolved from private houses to churches (3rd Century). To this parting point we would add the scriptural basis of the symbolism used about the Font. Scripture spoke of the Sacrament of Baptism itself. The symbolism of the Font came later. Then would follow the chapters on the Fathers' thought about the Baptismal Font. We would call it Patristic thought, not only "Early Christian Thought".

Notwithstanding this tentative suggestion about the method of exposition, the Dissertation will certainly prove to be very useful and inspiring to Christians and scholars.

fr. Réginald MASSON, o.p.

* * *

S. THOMÆ AQUINATIS. — *Super Evangelium S. Mathæi lectura.* 5a ed. Torino, Marietti, 1951. 24 cm., ix-429 p.

La maison d'éditions Marietti a pris sur elle la très louable initiative de donner au public une nouvelle édition des œuvres complètes de saint Thomas; elle en a confié la préparation aux Dominicains du Studium Generale de Turin.

Après bien d'autres traités, voici les leçons de saint Thomas sur l'Évangile de saint Matthieu. Le texte n'est pas de la main du saint docteur: ce sont les leçons qu'il donna à Paris entre les années 1256 et 1259 aux étudiants groupés autour de sa chaire et qui eurent la bonne inspiration de prendre fidèlement note des cours de leur éminent professeur. Des expressions comme « Unde attendite diligenter » (n° 475) et « ad hujus intellectum debetis scire » (n° 1122), et bien d'autres, nous ramènent dans l'atmosphère de la salle de cours.

La présente édition donne le texte traditionnel de ces leçons de saint Thomas sur saint Matthieu. Mais pour l'établir avec plus de certitude encore, le R. P. R. Cai, o.p., a voulu le comparer au texte de la Piana (Rome 1570) et de certains codex de la Bibliothèque Laurentienne de Florence. Le texte évangélique qui précède chacune des leçons et que saint Thomas avait sous les yeux lorsqu'il commentait saint Matthieu, est celui que reproduit la Piana. La présente édition donne de préférence le texte de la Vulgate, mais partout où celle-ci diffère de la Piana, le R. P. a pris soin d'indiquer la différence en lettres cursives. De plus, le texte évangélique de la Piana est divisé en paragraphes; la présente édition conserve ces mêmes divisions, mais au lieu de lettres, elle les indique par des chiffres romains placés à gauche du texte au début de la leçon, et au centre de chaque colonne pour ce qui est du commentaire. Les expressions à expliquer dans le commentaire sont imprimées en caractères gras. Enfin, le commentaire lui-même est divisé en paragraphes numérotés comme on a fait pour l'édition des autres œuvres de saint Thomas. Le R. P. a complété cette édition par des index très commodes comme ceux des noms d'auteurs cités et de la matière traitée, et par des tableaux synoptiques généraux sur la division du commentaire du saint docteur.

Tout cela donne à la présente édition un intérêt et une valeur très appréciables en facilitant considérablement le travail de tous ceux qui s'adonnent à l'étude d'un pareil commentaire.

Roland Osticuy, o.m.i.

* * *

Joannes B. L. Grasso, s.j., *Ecclesia et Status fontes selecti historiæ juris publici ecclesiastici.* Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1952. 21 cm., xxii-426 p.

Le R. P. L. Grasso se devait de revoir et de mettre à jour son excellent ouvrage: *Ecclesia et Status, de mutuis officiis et juribus fontes selecti,* paru en 1939. Il l'a fait magnifiquement: de 345 pages et 862 numéros, la nouvelle édition est passée à 426 pages et 1075 numéros. C'est dire l'importance de la présente édition. Plusieurs documents, voire certains auteurs, qui avaient échappé aux recherches du R. P. ont maintenant trouvé place dans ce florilège de textes consacrés aux relations de l'Église et de l'État.

La première édition s'était fermée avec Pie XI. Celle-ci complète la documentation tirée des écrits de Pie XI, particulièrement en ce qui concerne l'Action catholique, l'éducation de la jeunesse, le mariage, la justice sociale, et donne surtout tous les textes importants de Pie XII, du début de son règne jusqu'au 24 mars 1952, traitant du brûlant problème des relations de l'Église et de l'État.

Ce florilège s'avère non seulement très utile mais d'une nécessité indéniable à tous ceux particulièrement qui s'intéressent à l'étude de l'Église et de l'État.

Roland Osticuy, o.m.i.

* * *

S. Thomæ Aquinatis. — *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.* Editio jam a M. R. Cathala, o.p., exarata retractatum cura et studio P. R. Spiazzi, o.p., Torino, Marietti, 1950. 24 cm., xxiv-648 p.

Le commentaire de saint Thomas sur les *Métaphysiques* d'Aristote, publié par le R. P. M.-R. Cathala, était épuisé. Il fallait le rééditer. Le R. P. R. Spiazzi s'en est chargé et en a profité pour en améliorer la présentation. Si le R. P. garde en substance le texte accepté par Cathala, il le corrige à l'occasion en le comparant à d'autres éditions comme la Piana (1570), celles de Venise (1588) et de Parme (1866). Au surplus, cette comparaison l'invite à donner un texte mieux divisé, à refaire certains tableaux synoptiques qui précédaient le texte de Cathala et à préciser certaines références que fait saint Thomas à d'autres œuvres d'Aristote.

Ce n'est pas pour autant une édition critique telle que la commission léonine en prépare une, mais c'est l'édition d'un texte d'usage courant devenu beaucoup plus sûr. La numération des divers paragraphes du commentaire de saint Thomas, introduite par Cathala, appelait celle du texte d'Aristote dans la version latine de Guillaume de Moerbeke que l'édition comportait déjà; le R. P. Spiazzi y a pourvu. Ajoutez à tout cela une longue introduction sur l'importance de l'œuvre éditée; sur l'authenticité et la date de composition; sur la matière traitée et ses grandes divisions; enfin sur les critères qui servirent à rééditer l'ouvrage entier. Tout cela dira éloquemment que cette nouvelle édition constitue un instrument de travail très utile et de consultation très facile et très commode.

Roland Osticuy, o.m.i.

* * *

S. Thomæ Aquinatis. — *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio* cura et studio fr. Ceslai Pera, o.p., cum introductione historica Sac. Petri Caramello et synthesi doctrinali Prof. Caroli Mazzantini, Taurini-Romæ, Marietti, 1950. 24 cm., x-16.5 cm., liv-431 p.

Voici la meilleure édition que nous possédions actuellement du commentaire de saint Thomas sur le *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys. Présentation typographique parfaite. Deux introductions, des notes abondantes et précises ajoutées à chaque leçon, constituent un véritable commentaire, et combien précieux, du texte du Docteur Angélique. Le texte adopté est le « texte reçu », mais contrôlé à l'aide de trois éditions: Turin 1581, Venise 1747 et Mandonnet 1927. Mais pourquoi ne pas avoir préféré un bon *manuscrit* bien choisi, à ces vieilles éditions si souvent défectueuses ? Un souhait: à quand l'édition du commentaire de saint Albert le Grand sur le *De divinis nominibus* ? Car on ne comprendra véritablement le commentaire de saint Thomas qu'en le comparant à celui de son maître, qui en fut très probablement la source principale.

Tel qu'il est néanmoins, l'ouvrage est appelé à rendre de grands services.

Adriaan Pattin, o.m.i.

* * *

De Natura Materiæ, attributed to St. Thomas Aquinas and edited, with an Introduction, by Joseph M. Wyss, M.A. Fribourg, Société philosophique, 1953. 23 cm., 135 p.

In the series *Textus Philosophici Friburgenses,* this is the third volume; the other two being such authentic works of St. Thomas as *In Librum Boethii*

de Trinitate and *De Principiis Naturæ*. Mr. Wyss, who resides in California, obtained an academic degree from the University of Fribourg, Switzerland, for this very scholarly work.

The Introduction, which takes up most of the book, starts with the inventory of some thirty manuscripts, that contain the text in question, and a critical appreciation of those XIVth and XVth century codices. There follows an enquiry into the authenticity of this Opusculum. This question has been a bone of contention for centuries; and, even today, there are still two opposite camps. Grabman and Manser attribute the work to St. Thomas, and consider it to be a sequel to *De Principiis Naturæ;* while Mandonnet and Roland-Gosselin deny that St. Thomas wrote it, on the grounds that it does not seem to coincide completely with the thomistic doctrine on the unicity of form and on the principle of individuation. Mr. Wyss remains sceptical, for he does not seem to have been convinced by either side.

Before reproducing, with all the usual critical apparatus, the present text based on seven of the above-mentioned manuscripts, the Editor analyses its content, and groups the five chapters of the text, the length of which is nearly a thousand lines, under three main divisions, as follows:

A . . . Introduction.
  Chapter I. The nature of Matter.
B . . . Exposition and rejection of Averroes' doctrine on Interminate Dimensions.
  Chapter II. Necessity of Interminate Dimensions according to Averroes. Rejection of this doctrine.
  Chapter III. Continuation of the argumentation against Averroes from a consideration of the nature of the Composite.
C . . . Author's doctrine on Interminate Dimensions and his correlative doctrine of Plurality of Forms.
  Chapter IV. The true nature of Interminate Dimensions.
  Chapter V. How it is possible to place Form without any proper Act of Existence in Man.

Whether this relatively short work, which should more properly have been called *De Dimensionibus Interminatis,* is actually from St. Thomas or from one of his contemporaries, it has a considerable intrinsic value and "its importance cannot be underrated due to the primacy of the philosophical principles of which it treats".

Though the Editor has not definitively solved the problem of authenticity, he deserves our gratitude for having published this remarkable latin text.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

XAVERIUS PAVENTI. — *Breviarium Iuris Missionalis,* Romæ, *Officium Libri Catholici — Catholic Book Agency,* 1952, 294 p., $5,00. (Bibliotheca Missionalis, n° 4.)

L'appareil administratif actuel relatif à l'apostolat missionnaire semble parfois si compliqué qu'il peut être très difficile, surtout pour de jeunes missionnaires, de savoir comment pratiquement procéder dans des cas très concrets. Certes, les déclarations juridiques, les réponses à des doutes de toute nature, émanant des divers dicastères de la Curie Romaine, ne manquent pas, mais il est parfois très difficile d'y voir clair. Telle chose non permise par le droit ordinaire actuel

est permise par telle instruction particulière, et d'autres documents peuvent venir restreindre cette faculté, ou l'étendre, ou l'interpréter dans tel ou tel sens, ou apporter une autre disposition valable dans certaines régions ou à certaines conditions, si bien que les meilleures bonnes volontés, et même de très hautes compétences, réussissent encore assez facilement à s'embrouiller. D'ailleurs les missionnaires, même très versés dans les questions juridiques, n'ont pas toujours la faculté et moins souvent encore le loisir de consulter cette copieuse littérature; en outre, de nombreux documents qui fourniraient des réponses adéquates n'ont pas été publiés et ne peuvent être connus que dans des secteurs assez limités. La solution la plus simple pour bien des questions, surtout de détail, serait d'élaborer et de promulguer un droit missionnaire clair et approprié, qui attribuerait aux Ordinaires des territoires missionnaires une autorité plus complète sur le personnel et les moyens de la mission, et qui leur laisserait — ainsi qu'aux diverses Conférences épiscopales — une large liberté d'initiative et de mouvement dans l'organisation et l'administration de la conquête missionnaire. Un droit typiquement missionnaire serait à souhaiter, car l'activité missionnaire étant un ministère normal de l'Église — tout aussi normal que le ministère pastoral, — il est plutôt extraordinaire qu'elle soit régie par un droit ecclésiastique de caractère exceptionnel.

En attendant, c'est de tout cœur que nous devons saluer la publication du *Breviarium Iuris Missionalis*, de Mgr Paventi, ouvrage précis, fouillé, très pratique et parfaitement à jour; il est de nature à rendre aux missionnaires d'énormes services, que l'on peut même qualifier d'indispensables dans les conjonctures actuelles. Outre une première partie consacrée au droit missionnaire en général, ce livre traite avec une remarquable maîtrise de diverses questions juridiques très complexes et pourtant immédiatement pratiques.

Sous le titre *De Missionum Regimine*, l'éminent auteur traite en quatorze chapitres de questions nombreuses et variées se rapportant au supérieur ecclésiastique (nomination, prise de possession du siège), aux droits et devoirs des Ordinaires (parmi lesquels le vicaire délégué), aux rapports entre supérieur ecclésiastique et supérieur religieux, aux relations de dépendance des missionnaires (y compris les Frères et les Sœurs), aux séminaires indigènes (régime, pouvoirs de l'Ordinaire et éventuellement de l'Institut religieux en charge), aux prêtres indigènes (spécialement régime économique), aux paroisses et quasi-paroisses (où est clairement indiquée la position de la Propagande à l'endroit des paroisses dites nationales), aux stations missionnaires (avec une remarquable étude sur le pouvoir propre au vicaire coopérateur missionnaire), aux résidences des missionnaires, à l'obligation de suivre le *calendarium* de la mission et de célébrer la *missa pro populo*, à la situation juridique des œuvres (spécialement des écoles), à certaines obligations des missionnaires (surtout *de negotiatione*), à la juridiction de la S. C. de la Propagande sur les Congrégations et Instituts, et à l'érection de Congrégations religieuses indigènes.

Sous le titre *De Sacramentis et de Bonis Temporalibus*, l'auteur a fait état, dans les deux premiers chapitres, des récentes autorisations accordées par la Propagande et l'Orientale dans l'administration des sacrements. La faculté d'employer la langue indigène dans le rituel, accordée à tous les pays de mission depuis 1940, ainsi que les diverses permissions se rapportant au cérémonial, soulignent d'une façon toute spéciale la belle évolution actuelle de l'Église vers un retour à des liturgies vivantes. Les quatre autres chapitres concernent les biens temporels et résolvent magistralement d'épineuses questions, en exposant tout

d'abord quels sont les principes généraux qui interviennent, en examinant ensuite quelle est la compétence respective de la Mission et de l'Institut dans l'administration des biens dédiés à l'apostolat missionnaire, en parlant enfin de la manière d'administrer ces biens temporels et de pourvoir aux dépenses tant des missionnaires que des œuvres diverses dans les missions.

Ces deux parties, *De Missionum Regimine* (p. 71-193) et *De Sacramentis et de Bonis Temporalibus* (p. 195-243), étaient précédées de données générales sur le droit missionnaire (p. 9-70), où l'auteur s'inspire de Vromant et Grentrup, tout en apportant certains perfectionnements non négligeables; et dans l'aperçu préliminaire sur la notion de mission, on note avec satisfaction que l'auteur reconnaît ici l'existence de véritables missions sous d'autres dicastères que la Propagande. La notion de mission « *implantation de l'Église dans les contrées où elle n'existe pas de façon stable et autonome* » est nettement affirmée à plusieurs reprises; il faut donc reconnaître qu'il y a territoire missionnaire partout où cette notion se vérifie, indépendamment des dicastères de la Curie Romaine desquels les territoires dépendent. En fait, l'auteur reconnaît explicitement que les territoires du Portugal d'Outre-Mer, placés sous la Consistoriale, sont encore actuellement missionnaires (p. 10, n° 1), « *quia hoc factum est ob causas omnino extrinsecas* ». C'est aussi pour des raisons purement extrinsèques que de nombreux autres territoires réellement missionnaires se trouvent soit sous la Consistoriale, p. ex. Carthage et Alger ainsi que de vastes régions d'Amérique Latine, soit sous l'Orientale, p. ex. l'Iraq, l'Éthiopie, l'Érythrée, la Turquie. Ces missions de l'Orientale, où les catholiques et même les chrétiens ne sont qu'une faible minorité, sont ici qualifiées, par distraction sans doute, de « missions internes », l'auteur n'ayant pas remarqué la contradiction qu'il y a à employer cette expression pour désigner un apostolat auprès de non-catholiques, alors qu'il venait de déclarer un peu plus haut (p. 10) que les missions internes visent à la rénovation de la vie religieuse parmi les fidèles. Et c'est ici l'occasion de rappeler que les *Missiones Sacræ* dont parle le Code ne comprennent pas que les missions paroissiales et les missions étrangères, mais concernent tout l'ensemble de l'apostolat, beaucoup plus vaste que ce qui est englobé par ces deux expressions (voir notre *Introduction à la Missiologie*, p. 71-72).

Le *Breviarium* se termine par deux appendices (p. 245-282) comprenant le texte des facultés décennales ainsi que des données très concrètes sur la façon de recourir à la S. C. de la Propagande et sur les objets des principaux rescrits, avec certains formulaires. Enfin, un index analytique clôture l'ouvrage.

On ne peut assez souligner l'intérêt de ce brillant travail que nous livre ici Mgr Paventi, si bien équipé pour cette tâche. Il a pleinement réussi à mettre à la disposition des missionnaires des territoires de la Propagande, un guide juridique détaillé et pratique, dont une des qualités maîtresses est peut-être son caractère de sobriété. L'atmosphère de confiance qui s'en dégage ne peut qu'attirer la sympathie et attiser l'ardeur, car, comme le disait si bien S. Exc. Mgr Fulton J. Sheen: *Nature acts as it is acted upon; be suspicious of a neighbour, and the neighbour acts suspiciously. Show love to others, and everyone seems lovable* (*Lift up Your Heart*, London, Brandford Press, 1951, p. 120).

Bref, ce *Breviarium* se recommande grandement aux missionnaires de la Propagande, et il est tout indiqué pour la formation juridique des futurs missionnaires.

Rome. And.-V. Seumois, o.m.i.

* * *

L'ascension de l'esprit vers les vérités universelles

La nature des choses sensibles est enfouie dans la matière. Elle ne se livre pas immédiatement, d'emblée; on l'approche par ses manifestations, ses accidents, qui en sont comme les signes. A partir des données sensibles, des faits singuliers, notre intelligence accède donc d'abord à certaines notes universelles qui lui permettront, dans la suite, d'atteindre l'essence même des choses.

Deux procédés conduisent l'esprit vers ces notes, ces signes révélateurs d'une nature: l'induction et la démonstration *ex effectu*. Nous allons successivement examiner leur fonctionnement et les résultats qu'ils nous obtiennent. Cet exposé nous conduira à un troisième paragraphe, où nous essaierons de dégager la structure logique de l'induction.

I. — L'INDUCTION.

Induction: un mot assez lourd à soulever, un problème chargé de conséquences. L'induction est le point vital et crucial des méthodes philosophique et scientifique; la solidité de notre savoir dépend de ce pont qui introduit notre intelligence dans le monde intelligible. Nous allons situer rapidement le terrain à partir duquel notre intelligence s'élève vers son objet; puis, nous montrerons le rôle, la portée du procédé inductif dans la philosophie et dans les sciences.

A. La base matérielle de l'induction: l' « experimentum ».

Dès que la lumière de l'intellect agent tombe sur une donnée sensible, l'intelligence s'empare de son objet, la quiddité de cette chose qui lui fait face, mais sous un aspect tout à fait indéterminé et confus: « [. . .] secundum quandam indeterminationem, in qua quidquid ad tale objectum pertinet, confunditur et fere est idem

quod cognoscere rem quoad an est[1]. » Une fois en possession de ce qui l'intéresse en premier lieu — l'être, — l'intelligence s'arrête à ces qualités, à ces déterminations que les sens ont perçues, et qui sont à la surface des choses comme des signes ou des manifestations de leur essence. Du bloc sensible qui est devant elle, l'intelligence découpe donc une note, un caractère, un accident: par exemple, blanc, dur, étendu, etc. Cette appréhension intellectuelle, qui abstrait, universalise un élément du réel, demande à se compléter par le jugement qui, lui, recompose ce que l'abstraction a disjoint, met le sujet connaissant en contact avec la réalité existante; l'intelligence juge donc, par exemple: cette table est jaune, etc. La voilà en possession de faits singuliers.

Sans cesse ouverts sur le réel, les sens captent les qualités diverses qui tombent sous leurs prises. Pour peu qu'elles soient conscientes, ces sensations montent jusqu'à l'intelligence et l'enrichissent continuellement de faits nouveaux. Le sens commun organise, rattache à un commun dénominateur les sensations et leur objet; il opère une certaine synthèse des qualités sensibles autour du sujet qui les possède. L'imagination emmagasine les sensations reçues, les reproduit au besoin.

Sur ce matériel travaille la cogitative. Apparentée en quelque sorte à l'intelligence, elle recherche, comme elle, l'unité à travers la diversité; elle brasse, compare entre eux tous ces faits singuliers; d'une certaine façon, elle raisonne sur les images sensibles, opère des rapprochements entre elles et avec les qualités saisies en d'autres sujets. Par delà les qualités sensibles et leurs contingences très accessoires, elle atteint ainsi la chose qui est revêtue de ces qualités, l'individu concret qui supporte les déterminations et accidents atteints par les sens. Grâce à ce travail de comparaison et de décantation, la cogitative opère une synthèse nouvelle, allégée, qui se présente déjà comme une certaine ébauche de généralisation. Elle nous donne ainsi, aidée de la mémoire, une « expérience » des choses[2].

[1] Jean de Saint-Thomas, *Cursus phil. thomist.*, *Natur. Philos.*, 1ª pars, q. 1, a. 3: Reiser, t. 2, p. 24 b 32.

[2] Voir *In II Analyt. Post.*, lect. 20 Léonine, n° 11; *In I Met.*, lect. 1: Cathala, n° 15 ss.

Cet *experimentum*, ce contact expérimental, non plus avec les seules qualités sensibles, mais avec l'individu concret qui les possède, constitue l'élément matériel sur lequel l'intelligence, en quête d'universel, projette sa lumière: « [. . .] ex experientia in hominibus fit scientia et ars [3]. » Le procédé intellectuel qui mène aux vérités universelles et aux principes de la science a, de fait, son point de départ dans cet *experimentum*. C'est lui qui forme la base, la matière de l'induction [4].

B. Le procédé inductif en philosophie.

La philosophie veut être l'explication approfondie de l'univers, des choses existantes; elle cherche leurs principes fondamentaux, leurs causes premières. Par delà les données sensibles, par delà les propriétés observables, elle recherche l'être, l'essence, les premiers principes constitutifs et explicatifs du réel. Elle a son point de départ dans les données sensibles recueillies et synthétisées dans l'*experimentum*. Comment, à partir de là, s'élève-t-elle à son domaine propre ?

1. *Induction abstractive.*

a) *Faits généraux.* — Des données singulières ramassées sous ses prises, l'intelligence dégage, par simple induction abstractive, des faits généraux qui forment eux aussi, avec les faits singuliers, la base matérielle du savoir philosophique. Il s'agit de vérités générales et d'ordre existentiel; elles affirment l'existence, dans la réalité, d'un phénomène, d'un caractère commun à divers individus ou à divers groupes d'individus. Le premier acte de l'esprit affirmait l'existence de quelque chose dans la réalité; ce premier acte s'est instinctivement complété par un autre jugement qui a mis le sujet connaissant en contact avec la réalité existante, et qui s'est formulé: ceci est. Ce fait fondamental s'est précisé avec la saisie des déterminations accidentelles appartenant à une chose: ceci est blanc, dur, etc. En considérant divers faits singuliers réunis et comparés entre eux, l'esprit dégage certains caractères fondamentaux, généraux, communs à tout un groupe d'êtres, et il en affirme l'existence.

[3] *In I Met.*, lect. 1, n° 18.
[4] Voir *In I Analyt. Post.*, lect. 30, n°s 4 et 5; lect. 42, n°s 7 et 10; *In II Analyt. Post.*, lect. 20, n°s 11 et 13; *In IV Met.*, lect. 6, n° 599.

Ces faits généraux relèvent du premier ou du troisième degré d'abstraction. A la base de la philosophie de la nature, on trouvera ces faits fondamentaux: il existe dans la réalité sensible du mouvement, du continu, des êtres connaissants, etc. Certains autres faits sont d'ordre métaphysique: il y a de l'ordre, de la limitation, de la contingence chez les êtres finis. Ces faits prennent une valeur philosophique lorsqu'ils ont été contrôlés et vérifiés à la lumière de la toute première loi de l'être: l'être est ce qu'il est et ne peut pas être le non-être. C'est alors seulement qu'ils dépassent le stade de l'observation vulgaire et entrent comme matériel de la science philosophique [5].

b) *Notions universelles.* — En présence d'une seule réalité, de Pierre par exemple, j'acquiers une certaine idée de l'homme, de la blancheur, etc.; cependant, dans le bagage d'éléments que me livre ce seul individu, je ne sais trop ce qui lui est propre et ce qu'il partage en commun avec les autres hommes. Quand elle tombe sur les données sensibles brassées et organisées par la cogitative, l'intelligence dégage les éléments communs à plusieurs individus; son idée de l'homme, par exemple, s'épure, s'amplifie; elle le dénomme par un élément commun à plusieurs et donc universel: « [. . .] quando [. . .] denominatur res ab eo quod est commune sibi et multis aliis, nomen huiusmodi dicitur significare *universale*, quia scilicet nomen significat naturam sive dispositionem aliquam quæ est communis multis [6]. » C'est ainsi que, à partir de certains faits singuliers comparés entre eux, l'intelligence abstrait ses premières notions universelles: « [. . .] illud unum secundum quod [multa singularia] non differunt, in anima receptum, est primum universale, quidquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam singulariam, sive non [7]. » Au terme de cette induction, nous savons, par exemple, que tout homme est raisonnable, étendu, corporel, animal, etc.; que certains hommes au moins sont blancs, doués de la parole, libres, etc. Les faits singuliers n'ont été que la cause matérielle de cette connaissance; la cause efficiente qui a introduit l'universel dans l'âme, c'est l'intellect agent, sa lumière abstractive.

[5] Voir J. Maritain, *La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris, Téqui, [s. d.], p. 134 ss; *Les Degrés du Savoir*, nouv. éd. rev. et augm., Paris, Desclée et Cie, 1932, p. 113 ss.

[6] *In Peri Herm.*, lect. 10: Léonine, n° 4.

[7] *In II Analyt. Post.*, lect. 20, n° 13.

c) *Premiers principes.* — Les premiers principes jaillissent également de la lumière abstractive de l'intelligence, tombant sur les données sensibles synthétisées par le moyen de l'*experimentum.* Évidemment, l'intelligence n'a pas besoin d'une « collation » de faits singuliers pour percevoir l'être et formuler le tout premier principe; elle les possède comme instinctivement dès son tout premier contact avec la réalité. La saisie des autres principes premiers a, de fait, pour base matérielle, diverses données sensibles réunies et comparées entre elles par la cogitative. De ces données, l'intelligence abstrait les termes qui seront la matière des premiers principes, et, en même temps, toujours fixée sur ces mêmes données sensibles, elle unit ces termes en un jugement:

> Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur huiusmodi propositiones communes, quæ sunt artium et scientiarum principia [8].

Les premiers principes sont donc connus et connus comme évidents « ex propriis terminis »; mais pour appréhender leurs termes et les composer entre eux, il faut, comme base matérielle, comme « motivum determinativum intellectus », l'*experimentum,* l' « adminiculum sensus [9] ». Par une induction purement abstractive, la lumière intellectuelle — lumière de la toute première loi de l'être et de l'intelligence: l'être est ce qu'il est — saisit donc les premiers principes, qui serviront à étayer tout le savoir humain.

Voilà les acquisitions d'une induction qui est simplement abstractive, d'une abstraction comparative. Faits généraux, notions universelles, premiers principes: ces éléments intelligibles sont abstraits de quelques ou de plusieurs données singulières recueillies par la mémoire et décantées de certaines contingences accessoires par la cogitative. A partir de ces acquisitions, l'esprit philosophique va s'avancer davantage vers l'intellection, vers la pénétration intellectuelle de son objet.

[8] *In IV Met.*, lect. 6, n° 599; voir *In I Analyt. Post.*, lect. 30, n° 5; *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2: PARMAE, t. 6, p. 33; *S. theol.*, I^{a}-II^{æ}, q. 51, a. 1. Sur cette formulation immédiate des premiers principes à la suite de l'abstraction, sans analyse préalable des termes, voir P. HOENEN, s.j., *De origine primorum principiorum scientiæ*, dans *Gregorianum*, 14 (1933), p. 153-184.

[9] Voir CAJETAN, *In II Analyt. Post.*, lect. 20, cité dans la LÉONINE, t. 1, p. 403 et 259.

Ce nouveau travail va s'opérer sous la lumière des premiers principes, tout spécialement des principes de raison suffisante et de causalité.

2. *Les premiers principes dans l'induction philosophique.*

Des données singulières apportées par les sens, notre intelligence a donc reçu ou abstrait certains caractères communs à divers sujets et, par conséquent, universels; par exemple, les notes suivantes possédées en commun par certains hommes: blancs, corporels, raisonnables, étendus, doués de la parole. Nous voyons, par simple abstraction comparative, que les notes « corporels », « raisonnables », « étendus », conviennent, doivent convenir à tout homme, qu'elles sont des traits étroitement liés à son essence. Notre intelligence ne fait pas la même constatation ou n'a pas la même certitude au sujet des notes « blancs », « doués de la parole », « libres ». Elle ne sait pas, par simple abstraction comparative, si ces caractères appartiennent seulement à certains hommes ou bien à tous. Peut-elle connaître la portée exacte de ces caractères ? Comment va-t-elle s'y prendre pour le savoir ?

Sous les faits singuliers ou particuliers qu'elle a sous ses prises, notre intelligence sait qu'il y a un ordre nécessaire, des natures douées de propriétés stables; il y a les lois immuables des choses, les essences invariables. Cette connaissance n'a pas été reçue comme un postulat, comme une hypothèse admise provisoirement et qui attend une preuve, une explication. Elle vient des tout premiers contacts de l'esprit avec la réalité. Dès son éveil en effet, il a saisi l'être et ses lois fondamentales; il a découvert, sous les phénomènes changeants, la présence d'une substance permanente, d'une essence invariable. Cette existence d'un ordre nécessaire des choses, reconnue et admise par l'esprit, sera le fondement objectif rendant possible le travail inductif de l'esprit. « C'est donc la finalité interne de la nature, admise par tous les scolastiques, qui justifie en dernière analyse le procédé généralisateur de l'induction [10]. »

Chaque fait singulier ou particulier se présente donc comme l'expression, le signe, la manifestation d'une nature déterminée; « il y a dans chaque fait particulier un *courant dynamique,* une *force,* une

[10] A. Mansion, *L'induction chez Albert le Grand,* dans *Revue néoscolastique de Philosophie,* 13 (1906), p. 262.

puissance (« virtus »), qui le crée, le soutient, en même temps qu'elle le dépasse [11] ». Chaque fait particulier jaillit d'une nature comme l'effet de sa cause; c'est en elle qu'il a son explication. C'est pourquoi, l'attitude spontanée de l'esprit en présence d'un fait ou d'un groupe de faits, est d'en chercher la raison explicative; le *quia est ita* conduit l'esprit à la recherche du *propter quid* et du *quid sit* des faits observés [12]; dans toutes ses recherches, c'est la cause que l'intelligence poursuit [13]. Cette cause que les faits manifestent et qui les explique, elle la cherche du côté de cette nature permanente et invariable cachée derrière les faits.

Notre intelligence aborde donc la réalité avec la lumière des principes de causalité et de raison suffisante, quand elle ne saisit pas d'emblée toute la portée universelle d'un caractère observé chez certains individus, en d'autres mots, lorsqu'elle ne saisit pas immédiatement le lien qui unit un prédicat à un sujet, ou encore, quand le *medium* qui relie le prédicat à un sujet « per sensum [non] innotescit [14] ». Ce procédé va nous permettre de discerner, par exemple chez l'homme, les traits universels et stables de ceux qui ne lui appartiennent qu'accidentellement. C'est là le procédé d'invention, de recherche, d'avancement vers la science:

> Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens [15].

Les notes ou caractères accidentels que je possède, manifestent, signifient, expriment la nature permanente et invariable cachée derrière eux. Placés sous la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, ils peuvent m'y conduire. A quelles conditions ? Tout dépend de la portée, de la valeur significative des faits que je possède.

Par exemple, je sais de Pierre, Jacques, Jean, etc., qu'ils ont le teint pâle, les yeux bleus. D'où viennent ces caractères ? Évidem-

11 P. Siwek, s.j., *La structure logique de l'induction*, dans *Gregorianum*, 17 (1936), p. 230.
12 Voir *In II Analyt. Post.*, lect. 1, n° 3 ss.; lect. 7, n° 2.
13 Voir *ibid.*, lect. 1, n° 8.
14 Voir *ibid.*, n° 4 ss.
15 *S. theol.*, Iª, q. 117, a. 1: Marietti, 1950; voir *De Ver.*, q. 11, a. 1.

ment, de certains éléments communs à ces divers sujets. Je ne puis cependant attribuer ces caractères à tous les hommes, puisque je ne les observe pas chez tous; ces traits ne sont pas en relation nécessaire avec la nature humaine elle-même; ils n'ont pas en elle leur cause prochaine, leur raison explicative.

Autre exemple. J'ai sous les yeux un seul fait: je viens de constater la mort de Pierre; Pierre était mortel. Ce caractère « mortel », je vois tout de suite qu'il a sa raison explicative, non dans un trait individuel de Pierre, mais bien dans la nature humaine elle-même qui est dans cet individu; ce caractère relève de la constitution même de l'homme: tout homme est mortel. Placé sous la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, cet unique fait singulier m'a conduit à la nature universelle, que je découvre dans une de ses exigences.

La plupart du temps, la comparaison d'au moins quelques faits est requise pour que l'esprit, sous la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, parvienne à la nature, au sujet universel qui possède et explique le caractère observé. Je sais, par exemple, que Pierre, Jacques, Jean, etc., sont doués de la parole. D'où vient ce caractère, ce trait observé chez eux ? Sont-ils les seuls à pouvoir parler ? Non, car je sais, je puis savoir que d'autres hommes parlent. Ce fait s'explique-t-il alors par quelque trait commun à certains individus ? Tous les hommes sont-ils doués de la parole ? Et si tout homme peut parler, quel est l'élément de sa nature humaine qui est cause du langage, qui l'exige comme propriété ? Je compare certains sujets doués de la parole avec ceux qui ne le sont pas. Faites sous la lumière du principe de causalité, ces comparaisons m'amènent à voir que le sujet qui possède universellement et qui explique le caractère observé chez ces divers individus, c'est la nature humaine: tout homme est doué de la parole.

Ici donc, comme tout à l'heure dans le cas de la simple induction abstractive, c'est toujours par comparaison que l'esprit découvre l'universel dans les faits singuliers ramassés sous ses prises. Tout à l'heure, en considérant les quelques faits recueillis par la mémoire et élaborés par la cogitative, l'esprit a vu, a dégagé immédiatement l'universel caché derrière eux; par exemple, il a saisi que tout homme

est raisonnable, que le tout est plus grand que la partie. Ici, la seule vertu abstractive de l'intelligence n'a pu dégager le sujet universel possédant en propre le caractère observé; en d'autres mots, elle ne saisit pas l'exacte portée universelle du caractère possédé en commun par certains individus. L'intelligence a alors abordé ces faits avec la lumière des principes de raison suffisante et de causalité; ce sont eux qui dirigent ses recherches et ses comparaisons; c'est par le jeu, par l'application efficace de ces principes, qu'elle trouve, qu'elle dégage l'élément universel recherché. Le procédé intellectuel, ici, est encore le dégagement d'un universel à partir de données singulières ou particulières; c'est donc un procédé de caractère inductif. Il nous mène à la découverte d'une nature saisie, manifestée par certaines notes qui lui conviennent universellement; par exemple, je sais que tout homme est libre, doué de la parole; que tout corps change substantiellement, etc.

Voilà donc les résultats obtenus par le procédé inductif en philosophie. Des données sensibles présentées à l'esprit par l'*experimentum*, la simple induction abstractive a dégagé certains éléments intelligibles: faits généraux, notions universelles, premiers principes. A partir de ces faits et de ces notions, sous la lumière des premiers principes, notre connaissance est montée aux natures universelles et à certaines notes qui leur conviennent universellement; elle s'est rapprochée du *quid sit* des choses et du *propter quid* des caractères observés.

C. L'induction scientifique.

La science, comme la philosophie, a sa source, sa base matérielle dans le sensible. Sur ce terrain commun, l'une et l'autre puisent les faits qui les intéressent. Le philosophe part des faits généraux, vulgaires, qu'il contrôle à la lumière du tout premier principe; par delà ces faits, il recherche les causes premières, les essences des choses. Le savant poursuit autre chose dans son investigation du réel: il veut expliquer la réalité considérée dans le détail de ses phénomènes; il est en quête des valeurs intelligibles liées aux phénomènes observables et mesurables. Il s'attache aux faits précis, particuliers, objets d'une observation exacte, attentive. Par exemple, je constate que le thermomètre centigrade plongé dans l'eau en ébullition marque 100 degrés;

je vois la chute d'une pomme; je remarque la réflexion des rayons lumineux sur ce miroir: ce sont là des faits scientifiques. Le problème du savant est de déterminer exactement les faits de ce genre, et surtout de rechercher les lois générales qui expliquent et expriment leur régularité.

1. *Observation et expérimentation.*

Chaque phénomène, chaque fait singulier porte en lui d'une certaine manière la loi qui le régit, il en est l'expression. Il ne peut cependant à lui seul la manifester. Car le phénomène sensible est enveloppé d'un ensemble complexe de circonstances et de particularités qui sont mêlées aux facteurs constants, aux éléments qui forment comme le constitutif de ce fait.

Le premier souci du savant est donc d'observer des faits, d'en provoquer par l'expérimentation, de recueillir la plus grande somme possible de matériaux sur un sujet donné. Des théoriciens de l'induction, Fr. Bacon et Stuart Mill par exemple, ont dressé des tables d'observation, des méthodes de concordance, de différences, etc., qui permettent de grouper, de classer les faits, pour les soumettre plus facilement au pouvoir généralisateur de l'esprit. A ce stade de la recherche scientifique, intervient la cogitative qui décante les faits singuliers de certaines circonstances accessoires et laisse le savant en possession d'une certaine image qui groupe les traits communs à divers phénomènes et est déjà comme une ébauche de la loi scientifique. L'imagination créatrice, cet instinct divinateur du savant, est également déjà à l'œuvre pour suggérer certaine explication des faits et orienter la recherche dans telle et telle direction.

Tout ce travail d'observation et d'expérimentation s'opère sur le terrain du singulier concret. Or la science ne consiste pas à amasser et à coordonner des faits singuliers. Par delà les faits, elle va vers leur loi; par delà les faits observés, elle va à ceux qui ne le sont pas; de quelques cas connus, elle s'élève à des jugements généraux et universels qui englobent tous les cas possibles dans un domaine déterminé. De là surgit le problème: comment passer légitimement d'un ou de plusieurs faits connus à ceux du même genre qui ne tombent pas actuellement sous l'observation ? De l'ensemble des circon-

stances qui enveloppent un fait, comment discerner les contingences qui sont accessoires à sa production et les facteurs ou éléments constants qui en sont comme le constitutif ?

2. *Fondement objectif de l'induction scientifique.*

En abordant le monde des phénomènes observables et mesurables pour en dégager les lois, le savant accepte, reconnaît d'une façon plus ou moins explicite, l'existence d'un ordre universel et nécessaire dans la réalité sensible. Cette connaissance est chez lui une sorte de conviction naturelle; elle lui sert de point d'appui et de guide dans sa recherche scientifique. « Toute généralisation suppose dans une certaine mesure la croyance à l'unité et à la simplicité de la nature [16]. » Pour fonder leur science, les savants font appel, somme toute, sous des formules diverses, à l'uniformité des lois physiques, au déterminisme de la nature.

Chez eux, ce principe n'est pas un simple postulat reçu gratuitement, l'objet d'une « croyance » plus ou moins bien fondée. Tout comme l'enfant et l'homme du peuple, le savant atteint derrière les phénomènes sensibles, l'être et ses lois fondamentales, les principes de raison d'être et de causalité, l'ordre dans la nature. Ce n'est pas à lui à expliciter le mécanisme de toutes ces appréhensions, à établir le bien-fondé de ces principes; mais il possède ces vérités comme certaines; il n'a pas le droit de les récuser; elles sont à la base de sa science; certains de ces principes forment le nerf de ses argumentations. « C'est donc la théorie de la finalité interne de la nature, admise par tous les scolastiques, qui justifie en dernière analyse le procédé généralisateur de l'induction [17]. »

Le problème du savant sera donc de saisir, par delà les données singulières et concrètes, le déterminisme de la nature, les facteurs ou éléments constants qui sont causes des phénomènes observés; lui aussi, à sa manière, est à la recherche des causes. Comme le philosophe, le savant aborde donc la réalité avec la lumière des premiers prin-

[16] H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, Paris, Flammarion, 1948, p. 172; voir Cl. Bernard, *Introd. à l'Etude de la Médecine expérimentale*, 15e éd., (1re partie), Paris, Delgrave, 1928, p. 91-96.

[17] A. Mansion, *L'induction chez Albert le Grand*, dans *Revue néoscolastique de Philos.*, 13 (1906), p. 262; voir F. Chovet, *Des rapports de l'induction et de la déduction*, dans *Revue de Philos.*, 13 (1908), p. 581; P. Siwek, s.j., *loc. cit.*, p. 230 ss.

cipes. C'est sous la lumière du principe de causalité, qu'il oriente son travail dans telle ou telle direction; c'est par l'application de ce principe qu'il trouvera la loi cherchée.

> L'expérimentateur veut arriver au *déterminisme,* c'est-à-dire qu'il cherche à rattacher, à l'aide du raisonnement et de l'expérience, les phénomènes naturels à leurs conditions d'existence, ou, autrement dit, à leurs causes prochaines. Il arrive par ce moyen à la loi qui lui permet de se rendre maître du phénomène [18].

3. *L'hypothèse.*

Cette loi, cependant — parce qu'elle est la loi des phénomènes eux-mêmes, une loi imbibée et incarnée dans la matière, — ne se dégage pas facilement de l'observation de quelques données singulières. C'est pourquoi, le savant en recueille le plus grand nombre possible; il compare les données qu'il possède avec certains autres faits; il les rapproche des lois ou des théories déjà acquises; il les place sous la lumière du principe de causalité. Spontanément, au cours de ce travail, une idée, une réponse, une explication a germé dans son esprit; il va au-devant de la réponse attendue; il prévoit, devine la loi cherchée. D'ailleurs, dès le stade de l'observation et de l'expérimentation, la loi était déjà là, dans son imagination créatrice et son esprit, latente, comme idée préconçue, comme hypothèse, comme interprétation ou explication anticipée et provisoire des faits observés. « On dit souvent qu'il faut expérimenter sans idée préconçue. Cela n'est pas possible; non seulement ce serait rendre toute expérience stérile, mais on le voudrait qu'on ne le pourrait pas. Chacun porte en soi sa conception du monde dont il ne peut se défaire si aisément [19]. »

Toujours sous la dépendance et la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, l'hypothèse devient l'idée inspiratrice du savant dans la recherche scientifique. Il la confronte avec les faits observés; elle lui suggère de nouvelles observations et expérimentations. Ce travail de confrontation et de vérification pourra lui-même conduire à la formulation de nouvelles hypothèses et orienter l'esprit

[18] Cl. Bernard, *loc. cit.*, p. 99; voir F. Renoirte, *Eléments de Critique des Sciences et de Cosmologie,* 2e éd., Louvain, 1947, p. 133 ss.

[19] H. Poincaré, *loc. cit.*, p. 169 s.; voir Cl. Bernard, *loc. cit.*, p. 57-62. Sur la nature et l'emploi de l'hypothèse chez Aristote et saint Thomas, ainsi que dans les sciences modernes, voir E. Simard, *L'hypothèse,* dans *Laval Théol. et Philos.*, 2 (1947), n° 1, p. 89-120.

vers des champs nouveaux d'investigation. Ainsi, la recherche scientifique devient « un dialogue entre l'esprit et la nature. La nature éveille notre curiosité; nous lui posons des questions; ses réponses donnent à l'entretien une tournure imprévue, provoquant des questions nouvelles auxquelles la nature réplique en suggérant de nouvelles idées, et ainsi de suite indéfiniment [20]. »

4. *Terme de l'induction scientifique.*

Au terme de cette recherche, le savant est en possession de faits, de lois et de théories. Certains faits ont été livrés immédiatement à l'esprit et s'imposent à lui avec évidence. D'autres « résultent soit de la rencontre d'une donnée de constatation avec un réseau théorique préalablement construit, soit de l'explication elle-même quand elle s'avère comme la seule possible [21] ». Un travail de discernement s'impose donc au sujet de la valeur des faits scientifiques; et il est difficile de voir « how much do we discover and how much do we manufacture by our experiments [22] »; difficile de voir « where, if at all, a line can be drawn [23] ».

La loi est une proposition générale exprimant et expliquant la régularité constatée dans les faits. Cet énoncé est d'ordre quantitatif; la loi conceptualise et définit en termes de mesure. Elle atteint en quelque sorte l'essence, les raisons explicatives des faits; elle exprime quelque chose de leur cause formelle, mais indirectement, à l'aveugle, dans et par des substituts, des symboles; la loi est une formule qui contient la représentation symbolique des faits observés. Les lois, pour la plupart, ont d'abord été posées par le savant sous la forme d'hypothèses; puis, elles ont été soumises à un travail de vérification qui ne s'avère que rarement définitif. Représentation seulement symbolique des faits, représentation d'abord posée par l'esprit et qui mesure plus ou moins les faits, s'adapte plus ou moins à eux, la

20 H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan, 1934 (*La Philosophie de Cl. Bernard*, p. 258).

21 J. Maritain, *Les Degrés du Savoir*, p. 116-117.

22 A. Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge, University Press, 1939, p. 108.

23 *Ibid.*, p. 111; voir H. Poincaré, *loc. cit.*, p. 171.

loi physique n'est qu'approximative et schématique, provisoire et relative [24].

La théorie est comme une « synthèse logique des lois [25] ». Elle est une généralisation plus étendue, un schéma général sous lequel on veut englober et relier les lois. Elle est, en définitive, une large hypothèse que l'on n'aura jamais fini de vérifier, de remodeler. La théorie vérifiée par le plus grand nombre de faits sera la meilleure; elle ne sera tout de même jamais définitive, sa valeur ne sera jamais absolue [26].

La science comporte donc tout un ensemble de vérités qui s'échelonnent depuis des certitudes solidement fondées jusqu'à des probabilités assez minces. La science ne sera toujours qu'un effort d'explications qui resteront approximatives et provisoires. Cette imperfection dans les résultats obtenus vient, non pas de la structure de la méthode scientifique, ni des vérités qu'elle suppose et sur lesquelles elle s'appuie — elle s'appuie non sur une simple « croyance » à l'ordre universel, mais sur l'évidence de l'être et des principes de raison suffisante et de causalité, — cette imperfection vient de l'objet même, de l'aspiration même de la science. Elle veut dégager la loi, la régularité des phénomènes, considérés en tant même qu'observables et mesurables; elle veut expliquer le réel dans le détail de ses phénomènes. C'est parce que l'élément intelligible recherché est si étroitement attaché à la matière et à sa concrétion, c'est pour cela qu'il est difficilement saisissable et que la science ne vivra toujours que de probabilités.

II. — LA DÉMONSTRATION « EX EFFECTU ».

A partir des faits singuliers, notre connaissance s'est élevée, grâce au procédé inductif, jusqu'à certaines notes, certains accidents qui conviennent universellement aux choses. Par exemple, je sais que

24 Voir F. Renoirte, *loc. cit.*, p. 105 ss.; J. Maritain, *La Philosophie de la Nature*, p. 79 ss.; P. Duhem, *La Théorie physique*, 2e éd., Paris, Rivière & Cie, 1914, p. 249-271.

25 F. Renoirte, *loc. cit.*, p. 159.

26 Voir P. Bricourt, *La synthèse en physique*, dans *Laval théol. et philos.*, 2 (1946), n° 2, p. 134-140; Louis de Broglie, *Matière et Lumière*, Paris, Ed. Albin Michel, 1937 (un exemple des synthèses successives en physique: les théories de la lumière, p. 157-177).

tout homme est doué de la parole, est libre, a un corps; que tout animal se nourrit, croît, connaît; que tout corps est étendu, doué de gravité, de résistance, etc. Ce sont là des « signes », des « accidentia communiora [27] », qui manifestent l'essence des choses et peuvent, pour certains du moins, nous conduire jusqu'à elle.

Toutes ces notes n'entretiennent pas un rapport identique avec l'essence des choses; elles sont situées à d'inégales distances d'elle. Certaines semblent entrer dans la constitution même de cette essence; les autres en dérivent, et à des degrés divers; de plus, elles ont entre elles certains liens de dépendance. Pour avancer vers une connaissance plus complète des choses, il nous faut analyser, brasser entre elles ces diverses notes, voir ce qu'elles impliquent et supposent, et ainsi, par leur intermédiaire, nous rapprocher de l'essence qu'elles manifestent.

Il ne s'agit plus de partir de données singulières ou particulières pour en induire des éléments universels; l'esprit est déjà installé dans le domaine universel et proprement intelligible. Il s'agit de partir de certains effets — entendus au sens large — pour remonter à leur cause, à la nature cachée derrière eux. Ici encore, c'est la lumière des premiers principes qui va diriger l'esprit; il va appliquer ces principes aux notes, accidents ou effets connus pour remonter à leur raison explicative ou leur cause. Nous serons en présence de démonstrations *ex effectu.*

> Quandoque id quod est notius quoad nos non est notius simpliciter, sicut accidit in naturalibus, in quibus essentiæ et virtutes rerum, propter hoc quod in materia sunt, sunt occultæ, sed innotescunt nobis per ea, quæ exterius de ipsis apparent. Unde in talibus fiunt demonstrationes ut plurimum per effectus, qui sunt notiores *quoad nos,* et non simpliciter [28].

Nos syllogismes auront donc habituellement comme majeure un aspect, une exigence ou une conséquence des principes de raison suffisante et de causalité. La mineure viendra placer, en face de ces principes, une des notes ou accidents universels obtenus par le procédé inductif. Je veux savoir par exemple, ce qu'impliquent et supposent ces notes caractéristiques trouvées chez l'homme: la réflexion, la pensée, la parole. J'analyse, j'examine, à partir de l'expérience, le

[27] *In II Analyt. Post.,* lect. 13, n° 7.
[28] *In I Analyt. Post.,* lect. 4, n° 16; voir lect. 23, n° 4; *In II de Anima,* lect. 3: Pirotta, n°s 245 et 246.

contenu de ces opérations; je vois qu'elles impliquent indépendance de la matière, qu'elles sont d'ordre spirituel. Plaçant ce résultat sous la lumière du principe de causalité, je formule le syllogisme suivant: Tout effet requiert une cause proportionnée, un effet spirituel requiert une cause spirituelle; or la réflexion, la pensée sont des opérations d'ordre spirituel; donc elles requièrent une cause, un principe d'ordre spirituel. Avec cette démonstration, ma connaissance progresse, elle s'avance davantage vers l'essence de l'homme.

Poursuivons dans la même ligne ce travail de démonstration *ex effectu*. Ce principe d'ordre spirituel, qui est à la racine de nos opérations humaines, quel est-il ? Est-ce l'âme elle-même ou bien des facultés distinctes de l'âme ? Je sais que nos opérations vitales sont des accidents. Plaçant cette vérité sous la lumière du principe de causalité, je trouve que le principe prochain d'opérations accidentelles est lui-même un accident, une faculté distincte de l'âme. Toujours sous la même lumière, nous monterons, à partir des facultés, à leur principe substantiel proportionné, c'est-à-dire à l'âme humaine spirituelle. C'est également par un procédé analogue que nous établissons que l'âme humaine est la forme substantielle du corps humain [29].

Sous la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, nous allons donc des effets à leur cause. Ces principes affirment le lien de dépendance ontologique qui relie l'effet à sa cause, une chose à sa raison explicative. Plaçant les effets connus sous la lumière de ces principes, nous cherchons, nous trouvons la cause proportionnée qui les produit ou dont ils dérivent, la « ratio » qui les explique. Dans ces démonstrations, il s'agit d'effets au sens large: manifestations, extériorisations, signes d'une nature ou d'un principe accidentel d'opération. Ces effets nous conduisent à leur cause: soit à la cause efficiente propre et immédiate d'une opération, soit à la cause formelle dont un accident dérive, soit encore à la raison explicative d'un effet observé.

Dans ces démonstrations, effet et cause sont parfois convertibles. Par exemple, à partir de l'imputabilité morale, je découvre l'existence de la liberté chez l'homme; à partir de la risibilité, je monte à la

[29] Voir *In II de Anima*, lect. 3, n° 253.

nature humaine faite de corps et d'esprit. Parfois, il n'y a pas de convertibilité entre l'effet et la cause: telle, par exemple, la démonstration qui me conduit à l'existence d'une âme sensitive chez l'homme, à partir de la faculté de marcher ou de certaines opérations de connaissance [30].

La démonstration *ex effectu* nous conduit à l'existence de la cause et, d'une certaine manière, à sa nature. Si les effets sont univoques avec leur cause, ils me renseignent sur le caractère générique ou spécifique de celle-ci; s'ils n'ont seulement qu'un trait d'analogie avec leur cause, ils ne me renseignent que très imparfaitement sur sa nature. D'une certaine manière donc, la démonstration *ex effectu* nous dégage, nous fait connaître une nature qui se révélait par certains signes et accidents. Nous ne connaissons pas encore totalement et distinctement cette nature dans tous ses traits essentiels; nous ne voyons pas non plus *comment* elle est cause de ces signes et accidents qui la manifestaient; nous n'atteignons pas encore l' « applicationem causæ ad effectum [31] ». L'effet nous a conduits au *quia est ita* de la cause et, dans une certaine mesure, à son *quid sit,* ou mieux, à un élément de son *quid sit.*

Il reste cependant que dans certains cas, qui sont plutôt d'ordre scientifique, l'observation et l'induction, avec ou sans l'aide de la démonstration *ex effectu,* suffisent déjà à nous mettre en possession du *propter quid* de l'effet observé et donc d'un certain *quod quid est* de cet effet [32]. D'une façon générale cependant et sur le plan strictement philosophique, nous devons conclure que l'abstraction, le procédé inductif et la démonstration *ex effectu* (au stade où nous les avons considérés) ont dirigé notre connaissance, à partir des faits singuliers, jusqu'aux vérités universelles, sans nous donner encore une connaissance complète et distincte de l'essence des choses. Pour atteindre cette essence avec précision, il faudra un nouveau travail de comparaison et d'élimination entre les notes connues. Puis, une fois que l'essence complète et distincte aura été dégagée et scrutée, nous pourrons voir, par la démonstration *propter quid,* comment elle

30 Voir *In I Analyt. Post.*, lect. 23, n° 9.
31 *Ibid.*, lect. 4, n° 5.
32 Voir *In II Analyt. Post.*, lect. 7, n° 5; lect. 1, n° 11.

explique les effets déjà connus; notre connaissance sera alors parvenue à son terme définitif.

III. — ABSTRACTION, INDUCTION ET DÉMONSTRATION « EX EFFECTU ».

Nous venons de décrire comment, à partir des faits singuliers, notre connaissance s'élève aux vérités universelles et s'approche du *quid sit* des choses. Cette ascension est l'œuvre de l'abstraction, de l'induction et de la démonstration *ex effectu;* nous avons essayé de délimiter le rôle, la portée de chacun de ces procédés intellectuels. Y a-t-il là trois opérations intellectuelles spécifiquement distinctes ? Plus précisément, quel est le mécanisme, la structure logique de cette induction, qui est comme le pont par lequel l'esprit passe du terrain singulier au domaine universel ? Est-elle une opération primitive, « sui generis », irréductible à l'abstraction et à la démonstration *ex effectu* que nous avons vues à l'œuvre avec elle ? Sans entrer dans toutes les ramifications que comporte ce problème, nous voulons expliciter certaines conclusions qui se dégagent du développement que nous venons de faire.

1. Abstraire, c'est dégager un élément intelligible d'une certaine matière, de certains autres éléments qu'on laisse de côté. A son premier degré, l'abstraction est la vue, la saisie, l'acceptation par l'intelligence d'une forme sensible qui est dans la matière concrète et que l'on dépouille de ses notes individuelles: « Cognoscere . . . id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata [33]. » Cette abstraction est distincte de l' « abstractio formæ a materia sensibili » du deuxième degré, et surtout de la « separatio secundum ipsum esse rei », caractéristique du troisième degré [34]. Cette saisie, cette vue de l'universel dans la matière sensible, est l'œuvre de la

[33] *S. theol.*, I^a, q. 85, a. 1.

[34] Voir sur ce sujet: J. Maritain, *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Hartmann, 1947, p. 51, n. 1; M.-D. Philippe, o.p., *Abstraction, addition, séparation dans la philosophie d'Aristote*, dans *Revue thomiste*, 48 (1948), p. 461-479; L.-B. Geiger, o.p., *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, dans *Revue des Sc. philos. et théol.*, 31 (1947), p. 3-40; M.-V. Leroy, o.p., *Le savoir spéculatif*, dans *Revue thomiste*, 48 (1948), p. 273-289; Idem, « *Abstractio* » *et* « *separatio* » *d'après un texte controversé de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, p. 328-339.

simple appréhension; elle appelle cependant un jugement par lequel s'achève l'acte de connaissance du réel.

Abstraction donc, cette première saisie intellectuelle (œuvre d'une simple appréhension et d'un jugement simultanés) par laquelle l'intelligence, en face d'une seule réalité, en atteint la quiddité sous son aspect le plus confus et le plus commun, c'est-à-dire « quoad an est ». Abstraction aussi, cette opération qui, à même la réalité qui fait face à l'esprit, découpe, dégage certaines notes d'ordre accidentel. Abstraction encore, ce travail par lequel l'intelligence, ayant sous ses prises diverses données sensibles retenues par la mémoire et comparées entre elles par la cogitative, discerne, saisit immédiatement en elles certains éléments intelligibles: notions, premiers principes, faits généraux. Ici, dans ce dernier cas, nous sommes déjà sur le terrain de ce que l'on appelle induction; mais, induction au sens très général d'introduction de l'esprit dans le domaine universel à partir de multiples données sensibles; une induction simplement abstractive, une abstraction comparative. L'universel qui termine l'opération intellectuelle n'est pas obtenu par l'intermédiaire d'une autre vérité, d'un raisonnement; il est tout simplement saisi, découvert, reçu par l'esprit à partir du sensible.

2. Cependant — et le cas se présente en philosophie, mais surtout dans les sciences, — la simple abstraction comparative ou inductive ne suffit pas à dégager des données singulières toutes les lois qui les régissent, toutes les valeurs intelligibles qu'elles contiennent. Il y aura donc ici raisonnement, progrès de l'esprit vers cette cause, vers cette nature ou cette loi universelle cachée derrière les faits singuliers. Quelle est la structure de ce raisonnement ?

C'est toujours la cause qui intéresse notre intelligence dans toutes ses recherches [35]. C'est donc avec la lumière des principes de raison suffisante et de causalité que l'esprit aborde les données singulières qui ne lui ont pas livré d'emblée la loi, la nature universelle qu'elles représentent. C'est cette lumière qui dirige et oriente le travail inductif; ce sont les exigences de ces principes qui commandent une énumération plus ou moins longue et complexe de faits semblables, et qui dirigent le regard intellectuel sur tels et tels aspects et circons-

[35] Voir *In II Analyt. Post.*, lect. 1, n° 8.

tances de ces faits. Et c'est quand l'esprit découvre que telle note commune observée a sa cause dans tel sujet universel, c'est alors que l'énumération des parties est jugée suffisante: l'induction est faite. L'énumération plus ou moins longue des parties a conduit l'esprit à une connaissance universelle; oui, mais tout simplement à titre de condition requise pour que l'on voit que s'applique dans tel cas le principe de causalité et comment, en d'autres mots, la constance des données singulières est là à titre de témoin d'un ordre nécessaire et universel que je découvre par l'intervention des principes de raison suffisante et de causalité. Le motif propre de l'assentiment donné à la conclusion, c'est, somme toute, la lumière de ces principes que je trouve appliqués ici grâce à une énumération plus ou moins longue de données singulières. Ces principes premiers forment donc le nerf du raisonnement inductif.

Ce raisonnement se développe sous la forme d'un syllogisme, d'une démonstration. Il part en effet d'un principe universel dont il formule les exigences, et descend vers tel domaine particulier pour voir si ces exigences sont satisfaites et comment. On peut donner à ce syllogisme la structure suivante: un caractère qui a sa raison explicative ou sa cause propre dans la nature même de tels et tels sujets appartient universellement à cette nature; or ce caractère que j'observe chez différents sujets a son explication dans leur nature elle-même; donc il appartient universellement à cette nature [36]. La majeure de ce syllogisme repose sur l'invariabilité des essences, fondement objectif de l'induction; elle affirme la portée, l'extension universelle d'un caractère qui est relié à une essence comme l'effet à sa cause propre. Sous la lumière de ce principe, l'esprit cherche la cause des faits observés; les données singulières sont la matière sur laquelle va s'appliquer cette lumière; l'énumération plus ou moins longue de ces données est la condition requise pour effectuer une application efficace de ce principe. La mineure formulera le résultat de cette recherche: les caractères observés ont, de fait, leur cause dans la nature même des sujets qui les possèdent. La conclusion énoncera

[36] Voir d'autres formules à peu près équivalentes: P. Geny, s.j., *Critica de cognitionis humanæ valore disquisitio*, 1932, p. 308; J. Gredt, *Elementa philos. arist.-thomist.*, 1937, vol. I, n° 78; J. Donat, *Summa philos. christianæ*, 1934, vol. I, p. 175; R. Jolivet, *Traité de Philos.*, vol. I, 1945, p. 235.

la portée universelle de ces caractères; elle les unira à leur cause. Au terme de ce raisonnement, je sais quel est le sujet universel qui possède et explique tel caractère observé chez certains individus; je ne sais pas encore cependant *comment* il en est la cause.

Dans l'ordre philosophique, où l'on cherche les causes premières et fondamentales des choses, il suffit de quelques données singulières ou même d'une seule pour trouver l'élément intelligible recherché; l'induction (argumentative) philosophique ne repose pas sur la constance des phénomènes comme condition requise à l'application du principe de causalité. Parce que la science recherche la loi des phénomènes eux-mêmes, elle a besoin, pour dégager cette loi, d'une énumération plus ou moins longue de données singulières; c'est la constance, la répétition, la comparaison des phénomènes qui permet à la science de dégager, dans les faits semblables, ce qui est permanent de ce qui est accessoire. La constance des phénomènes sert donc de tremplin entre le singulier et l'universel; oui, mais à titre de témoin de l'ordre universel qu'elle me permet de découvrir par l'application du principe de causalité. Dans la phase de confrontation et de vérification, où l'hypothèse devient l'idée inspiratrice du savant, c'est-à-dire principe dans la recherche scientifique, l'argumentation se fait encore sous la lumière du principe de causalité: l'hypothèse, réponse anticipée — application anticipée du principe de causalité, — pousse le savant à diriger la lumière de ce principe vers tels faits déjà observés ou vers des faits à rechercher ou à provoquer.

> L'idée qui nous vient à la vue d'un phénomène est dite *à priori*. Or il nous sera facile de montrer plus tard que cette idée *à priori*, qui surgit en nous à propos d'un fait particulier, renferme toujours implicitement, et en quelque sorte à notre insu, un *principe* auquel nous voulons ramener le fait particulier. De sorte que, quand nous croyons aller d'un cas particulier à un principe, c'est-à-dire induire, nous déduisons réellement; seulement, l'expérimentateur se dirige d'après un principe supposé ou provisoire qu'il modifie à chaque instant, parce qu'il cherche dans une obscurité plus ou moins complète[37].

Mais, si l'on ne peut voir que s'applique le principe de causalité, y a-t-il encore induction ? Il y a un commencement, une forme inachevée d'induction; une induction qui n'est encore que recherche, qui ne conclut pas ou ne conclut qu'à des probabilités; une induc-

[37] Cl. Bernard, *Intr. à l'Etude de la Médecine expérimentale*, p. 84.

tion qui est d'ordre dialectique. Et tel est le plus souvent le caractère de l'induction dans les sciences naturelles et positives. C'est seulement par l'application efficace des principes de raison suffisante et de causalité que la recherche, que l'induction parvient à la certitude: « [. . .] judicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia[38]. »

3. L'induction argumentative est donc un raisonnement fondé sur les principes de raison suffisante et de causalité; elle est une application de ces principes aux faits singuliers, un raisonnement de structure syllogistique, déductive. Cette ascension vers l'universel, faite par l'intervention des premiers principes, on l'exprime, on la manifeste tout naturellement de la façon suivante, par exemple: Pierre, Jacques, Jean, etc., sont doués de la parole; or le sujet universel dont Pierre, Jacques, Jean, etc., sont parties et qui possède et explique la propriété commune observée chez eux, est l'homme, la nature humaine elle-même; donc tout homme est doué de la parole. Nous avons là une structure argumentative qui manifeste le mouvement ascendant de l'esprit vers l'universel. Cette structure n'est pas l'expression d'un raisonnement « sui generis » qui, par lui-même, conduirait l'esprit à une nouvelle vérité. La majeure indique le point de départ du mouvement inductif. La mineure n'a pu être formulée que par l'application du principe de causalité aux faits singuliers; cette application a nécessité l'observation et la comparaison d'une série plus ou moins longue de faits semblables; avec elle, nous sommes déjà au terme de l'induction, à l'universel. Cette mineure n'est donc pas une vérité qui, en vertu même de sa coordination et de sa subordination à la majeure, conduit l'esprit à une vérité nouvelle; elle exprime elle-même l'ascension de l'esprit vers l'universel.

Dans cette structure argumentative, il y a, si l'on veut, une illation inductive — « consequentiam non absolute formalem, sicut syllogismus, sed formalem inductive[39] », — c'est-à-dire « une conséquence formelle [. . .] à titre d'introduction et de conduction à l'universel[40] ». Cette structure conduit à l'universel: non pas en ce sens

[38] *In I Analyt. Post.*, lect. 1, n° 6.
[39] Jean de Saint-Thomas, *Ars Logicæ:* Reiser, p. 200.
[40] J. Maritain, *Eléments de Philos.*, II, *Petite Logique*, Paris, Téqui, 1933, p. 321-322.

qu'elle soit, telle que formulée, l'expression d'une opération intellectuelle typique, « sui generis », illative d'une nouvelle vérité; mais en ce sens qu'elle manifeste, exprime le mouvement inductif de l'esprit. L'opération qui a conduit l'esprit à l'universel est (dans le cas de l'induction argumentative) un raisonnement de forme syllogistique; c'est sous la lumière du principe de causalité que l'énumération des faits singuliers a été jugée suffisante et que l'universel a été dégagé. Sous cette structure argumentative (par exemple, Pierre, Jacques, Jean, etc., sont doués de la parole; or . . . ; donc . . .), il y en a donc une autre qui est syllogisme, une démonstration *ex effectu*. Cette structure est évidemment distincte du syllogisme; mais elle présuppose un syllogisme: un syllogisme qui, de fait, a élevé l'esprit à l'universel et qui, en conséquence, permet de formuler cette structure, dont le but est de manifester le mouvement inductif de l'esprit. « Qui dit induction dit *convenance de deux concepts* A UNE MÊME SÉRIE D'INDIVIDUS SUFFISAMMENT ÉNUMÉRÉS [41] »; oui, mais convenance établie par la force des principes de raison suffisante et de causalité qui ont été appliqués, par voie de démonstration, aux faits singuliers.

4. Mais, si l'on détache pour ainsi dire l'induction du principe de causalité, si l'on en fait une sorte de raisonnement « sui generis » qui prouve par le *moyen* des parties énumérées, y a-t-il encore induction ? Elle devient alors une argumentation *ab æquivalenti ad æquivalens*. C'est ainsi que la conçoit le père T. Richard dans son ouvrage *Philosophie du Raisonnement dans la Science d'après saint Thomas* [42]. « Dans le procédé inductif [. . .], dit-il, on apporte les faits particuliers reconnus tous semblables, comme preuve de l'universel ainsi obtenu. Qu'est-ce à dire, sinon qu'on le prouve par l'*équivalent* [43]. » Ainsi, l'induction « repose en dernière analyse comme lui [le syllogisme] sur le principe d'identité, puisqu'elle prouve par l'équivalent, et qu'elle fonde son inférence sur la parité de nature entre l'expérience concrète du semblable et l'expérience généralisée [44] ».

41 *Ibid.*, p. 307.
42 Publié à Paris, Bayard, 1918.
43 *Op. cit.*, p. 323.
44 *Ibid.*, p. 331; voir p. 324.

Dans cette perspective, on comprend que l'induction complète soit « la seule qui ait un sens comme opération logique [45] ». Elle part en effet d'une série complète de sujets possédant une propriété commune et aboutit à l'universel qui équivaut à ces sujets. On a fait remarquer que cette induction se double d'un syllogisme fondé sur l'équivalence de deux termes, et qu'ainsi un autre moyen de prouver s'ajoute à l'induction proprement dite et que, par conséquent, il n'y a plus ici une pure induction [46]. Mais, est-ce vraiment, du moins est-ce toujours par un raisonnement que l'esprit monte à l'universel, dans le cas d'une énumération complète de données singulières ? Voyons l'exemple apporté par Gredt [47]: « Plantæ, bruta, homines movent seipsa. Plantæ, bruta, homines sunt omne vivens corporeum. Omne vivens corporeum movet seipsum. » N'y a-t-il pas ici tout simplement une opération abstractive de l'esprit qui, devant la série des êtres corporels qui se meuvent, monte à l'idée de vivant corporel, c'est-à-dire, se fait une idée, une définition du vivant corporel ? Cette ascension de l'esprit ne se fait pas par un syllogisme ou par une autre sorte d'argumentation; elle est simplement induction abstractive, abstraction comparative. De même, croyons-nous, c'est une simple abstraction comparative qui nous fait découvrir que tout corps vivant se nourrit, que tout sens a un organe corporel [48]. L'induction complète est-elle une argumentation typique, « sui generis », *ab æquivalenti ad æquivalens* ? Sous la structure argumentative dont on la revêt, il y a, au moins la plupart du temps, une opération intellectuelle qui est simplement abstraction comparative; si, dans certains cas, le raisonnement intervient, nous nous trouvons en présence d'un syllogisme fondé sur l'équivalence de deux termes.

Quand à l'induction qui procède par énumération incomplète des parties, si on la détache elle aussi de l'influence du principe de causalité pour en faire une argumentation *ab æquivalenti ad æquivalens*, elle ne peut vraiment, considérée comme telle, contenir une inférence véritable; elle n'est qu'une ébauche imparfaite d'induction. Elle peut

45 *Ibid.*, p. 284.

46 Voir Jean de Saint-Thomas, *Ars Logicæ*, p. 199; J. Maritain, *loc. cit.*, p. 330-331; J. Gredt, *El. philos. arist.-thomist.*, 1937, n° 78.

47 *Op. cit.*, n° 75.

48 Exemples d'induction complète apportés par Maritain, *loc. cit.*, p. 329 et 330.

bien revêtir la forme extérieure d'une induction véritable (et encore, on lui trouve assez difficilement une forme précise), mais sous la formule, il n'y a de véritable ascension à l'universel, pas de certitude; on est dans l'ordre purement dialectique. C'est pourquoi, pour donner à l'induction incomplète — argument *ab æquivalenti ad æquivalens* — le sens d'une véritable argumentation et en obtenir des résultats valables, on sent le besoin de « compléter l'observation des faits à l'aide d'un principe général et supérieur [49] ». L'auteur ajoute un peu plus bas: « Ce principe, dans notre cas, est la loi de causalité universelle présentée sous cette forme ou sous une autre plus spéciale: *Les mêmes causes produisent les mêmes effets* [50]. » L'intervention du principe de causalité compléterait donc l'observation des faits et permettrait ainsi à l'esprit de monter à l'équivalent de cette série complétée de faits singuliers, c'est-à-dire à l'universel; en d'autres mots, « par l'application de ce principe, nous passons des faits observés à ceux qui ne le sont pas [51] ». Il est donc « absolument impossible de passer de l'ordre des réalités sensibles et particulières à l'ordre scientifique, c'est-à-dire de l'ordre de ce qui *est* à ce qui *doit être*, sans l'intervention d'une vérité d'origine rationnelle [52] ».

Mais l'intervention, l'application du principe de causalité sert-elle vraiment à compléter l'observation des faits ? A-t-on d'ailleurs besoin de compléter cette observation partielle des faits ? L'application du principe de causalité n'a-t-elle pas pour effet direct et premier (pas toujours infaillible sans doute) de nous conduire à la cause de ce caractère possédé en commun par le divers individus observés ? Recourir au principe de causalité, l'appliquer aux faits particuliers, c'est monter à l'universel par voie de syllogisme, de démonstration *ex effectu*. L'induction n'est pas une argumentation *ab æquivalenti ad æquivalens* faite, dans le cas d'une énumération incomplète des parties, à la suite de l'intervention du principe de causalité qui aurait complété l'observation des faits; elle est tout entière dans l'application, par voie de syllogisme, des principes de raison suffisante et de causalité à une série de données singulières ou particulières; il

49 T. Richard, *loc. cit.*, p. 289.
50 *Ibid.*, p. 290; voir p. 330.
51 *Ibid.*, p. 290.
52 *Ibid.*

n'est pas nécessaire de chercher à compléter une observation partielle des faits afin de rendre possible, par là, le raisonnement *ab æquivalenti ad æquivalens*, qui nous conduirait à l'universel.

5. Nous entrevoyons, et depuis longtemps déjà, la diversité des choses que recouvre le mot induction. Pris dans un sens général, il désigne l'ascension de notre connaissance vers des vérités générales et universelles, l'introduction de l'esprit dans son domaine propre, à partir de diverses données singulières ou particulières comparées entre elles. Ce mouvement ascendant de l'esprit a son expression naturelle, sa structure propre dans la formule suivante, par exemple: Pierre, Jacques, Jean, etc., sont doués de la parole; or le sujet universel dont Pierre, Jacques, Jean, etc., sont parties et qui possède et explique leur propriété commune, c'est l'homme; donc tout homme est doué de la parole. Considérée sous cet aspect, l'induction se distingue du procédé déductif qui, lui, est tout entier situé sur le plan universel et se développe comme une descente de l'esprit vers des conclusions, à partir de principes généraux. Il y a donc deux procédés généraux selon lesquels l'esprit se meut vers l'intelligibilité complète de son objet: le procédé inductif et le procédé déductif. Ce double mouvement tient à la nature même de notre intelligence, faculté d'une âme qui est la forme du corps.

Ce procédé inductif, ce mouvement d'ascension vers l'universel se fait-il par une opération intellectuelle typique, primitive, « sui generis », distincte de tout autre, irréductible à tout autre ? Non; car parfois l'esprit est introduit dans le domaine universel par un acte de connaissance qui est abstraction — l'énumération des parties pouvant être tantôt complète, tantôt incomplète; alors, sous la structure d'aspect argumentatif qui exprime le mouvement d'ascension vers l'universel, il n'y a aucun raisonnement, mais simplement une abstraction comparative. Parfois, le mouvement d'ascension vers l'universel se fait par un raisonnement; ce raisonnement est un syllogisme, une démonstration basée sur le principe de causalité. Ici donc, le raisonnement de type déductif s'introduit dans le procédé inductif.

Le procédé inductif, l'induction, le mouvement d'ascension de l'esprit vers l'universel n'est donc pas une opération intellectuelle « sui generis »; notre intelligence monte à l'universel par un acte de

connaissance qui est tantôt abstraction, tantôt raisonnement-syllogisme. Parlant de l'induction, nous devons donc distinguer ces trois choses: l'induction (sens général du mot), c'est le mouvement d'ascension de l'esprit vers l'universel; cette introduction dans le domaine universel se fait soit par une opération abstractive (induction abstractive), soit par un syllogisme (induction argumentative).

Mouvement d'ascension vers l'universel, l'induction est étroitement apparentée à l'abstraction. Même lorsque cette ascension se fait par l'intermédiaire d'un syllogisme, elle reste, en définitive, comme une vue, un dégagement, une saisie de l'universel, à partir de données singulières ou particulières. Elle ne démontre pas; elle ne dit pas comment et pourquoi deux concepts sont unis, comment et pourquoi un sujet universel est cause de la note ou propriété observée chez divers sujets; « elle *découvre* un concept dans la gaine des différentes sensations sur lesquelles se porte le regard de l'intelligence [53] ».

L'induction argumentative découvre l'universel, sous la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, à partir des données singulières. Il y a ici un syllogisme, une démonstration *ex effectu.* Cette conclusion est également celle du P. Siwek, s.j., qui, dans un long article sur ce sujet [54], place l'induction sous la lumière et la dépendance du principe de causalité. « Ainsi, écrit-il, l'induction se rapproche infiniment de la démonstration *a posteriori* ou démonstration *ex effectu* au point d'en constituer une de ses espèces [55]. » Elle ne se confond pas purement et simplement avec elle; entre les deux cependant, la différence est « bien superficielle. Elle n'atteint en rien la structure logique et le fonctionnement de ces deux espèces de raisonnement, qui restent foncièrement identiques [56]. » Dans un cas en effet — reportons-nous aux exemples de démonstration *ex effectu* présentés plus haut, au deuxième paragraphe de cet article, — nous partons de certains effets, de certaines manifestations d'une nature ou d'un principe d'opération; ces effets sont d'ordre universel; nous montons à leur cause, à leur raison explicative, qui est tantôt extrin-

[53] M. DE CORTE, *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote,* Paris, Vrin, 1934, p. 180.

[54] *La structure logique de l'induction,* dans *Gregorianum,* 17 (1936), p. 224-253.

[55] *Ibid.,* p. 250.

[56] *Ibid.,* p. 252.

sèque aux effets, tantôt reliée à eux comme la puissance à l'acte, tantôt distincte d'eux d'une façon virtuelle seulement. Ici, dans l'induction argumentative, nous partons de données multiples qui sont singulières ou particulières; nous cherchons la cause, l'explication de l'effet ou du caractère commun qu'elles présentent; cette cause, terme de l'induction, est immanente aux données singulières, elle ne fait qu'exprimer d'une façon générale et universelle ce que les données sensibles manifestaient d'une façon concrète et particulière. La vérité-tremplin qui, dans un cas comme dans l'autre, élève l'esprit à la cause des effets, à l'explication des données singulières, est le principe de raison d'être ou celui de causalité. Les deux sortes d'argumentation présentent sans doute des différences accidentelles dans leur point de départ et leur point d'arrivée; mais leur structure essentielle reste identique [57].

Il n'y a donc qu'une seule sorte de raisonnement, le syllogisme. C'est par lui que l'esprit se meut vers des vérités nouvelles. Dans l'ordre d'invention, ce mouvement se fait par l'application d'un principe premier et fondamental à des données singulières ou particulières. Nous rejoignons ici la conclusion d'un savant, auteur d'un véritable Discours sur la méthode expérimentale, Cl. Bernard:

> Je ne crois pas que l'induction et la déduction constituent réellement deux formes de raisonnement essentiellement distinctes. L'esprit de l'homme a, par nature, le sentiment ou l'idée d'un principe qui régit les cas particuliers. Il procède toujours instinctivement d'un principe qu'il a acquis ou qu'il invente par hypothèse; mais il ne peut jamais marcher dans les raisonnements autrement que par syllogisme, c'est-à-dire en procédant du général au particulier [58].

6. Mais ces vues ne contredisent-elles pas celles d'Aristote et de saint Thomas ? Ne se réclame-t-on pas d'Aristote pour soutenir l'irréductibilité de l'induction au syllogisme ? Nous ne pouvons pas, dans les cadres de cet article, répondre adéquatement à ces questions, suivre le cheminement laborieux de l'induction à travers l'histoire. Contentons-nous de quelques indications assez fragmentaires.

Aristote est le premier à se servir du mot induction dans un sens technique; il l'emploie « d'emblée, comme s'il était d'usage cou-

[57] Voir *ibid.*, p. 250 ss.

[58] *Intr. à l'Etude de la Médecine expérimentale*, p. 82; voir G. Sortais, *Nature du syllogisme inductif*, dans *Revue de Philos.*, 15 (1909), p. 40 ss.; F. Chovet, *Des rapports de l'induction et de la déduction*, dans *Revue de Philos.*, 13 (1908), p. 575-586.

rant et que son sens précis était obvie [59] ». Chez lui, le terme « désigne toutes les opérations de l'esprit qui tire de données particulières et multiples des résultats plus généraux et mieux unifiés, notions et jugements [60] ». Les quelques indications des *Topiques* insistent sur le caractère méthodique du procédé inductif. Aristote y définit l'induction [61], la compare (au point de vue efficacité) avec le raisonnement [62], indique le terme où elle conduit — l'universel, — même en dehors d'une énumération complète des cas particuliers [63], signale quelques-unes de ses conditions: la recherche, l'étude des ressemblances [64]. Nous sommes en face ici de l'Aristote chercheur, dialecticien, épris de tout ce qui peut permettre un rapprochement entre les faits et les idées.

Un célèbre chapitre des *Premiers Analytiques* est consacré à l'induction [65]. Aristote veut rapprocher du syllogisme, qu'il a étudié sous tous ses aspects dans les chapitres antérieurs, les autres formes de persuasion et donc, entre autres, l'induction. L'expression employée ici pour désigner l'induction est assez significative: « syllogisme qui vient de l'induction », c'est-à-dire, une induction (passage du particulier au général) que l'on présente sous une forme argumentative ou syllogistique [66]. La comparaison se développe avec le fameux exemple des animaux sans fiel: induction incomplète et qu'Aristote sait être insuffisante. L'induction (syllogisme qui prouve par l'énumération des parties) s'oppose « d'une certaine façon », dit-il, au syllogisme qui prouve par le moyen [67]. Ce qu'Aristote veut montrer ici, ce n'est pas comment se fait le passage du singulier à l'universel, à quelle condition ou en vertu de quelle loi il est légitime; non, il compare avec le syllogisme (qui prouve par le moyen terme) la structure logique d'une induction (incomplète et insuffisante) présentée sous

59 J.-M. Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939, p. 124, n° 1.
60 A. Mansion, *Intr. à la Physique aristotélicienne*, 2e éd., Paris, Vrin, 1945, p. 219.
61 I, 12, 105 a 13; voir VIII, 1, 156 b 15.
62 I, 12, 105 a 15 ss.
63 VIII, 8, 160 b 1 ss.
64 I, 18, 108 b 10; VIII, 2, 157 a 20 ss.
65 II, 23, 68 b 10 ss.
66 Chose assez significative, Aristote définit le syllogisme par des termes qui décrivent l'argumentation en général: *Analyt. Pr.*, I, 1, 24 b 18; *Top.*, I, 1, 100 a 25.
67 Voir b 30 ss.

une forme argumentative ou syllogistique; il « ne s'attache pas tant à l'induction elle-même qu'à sa formulation logique [68] ». Qu'y a-t-il sous cette structure syllogistique ? quelle est la nature intime de l'induction ? en vertu de quel principe conduit-elle légitimement à l'universel ? quel est le fonctionnement de l'esprit dans le procédé inductif ? Aristote ne le dit pas ici; la comparaison entre le syllogisme et l'induction est faite du pur point de vue formel, logique.

Les *Seconds Analytiques* [69] reviennent sur le problème de l'induction. Il ne s'agit plus ici de formuler logiquement le procédé inductif, mais de montrer comment, à partir des cas singuliers, l'esprit s'élève à l'universel, aux premiers principes de la science. Le procédé qu'Aristote nous présente est une induction-abstraction, une induction-découverte, qui introduit d'emblée et spontanément l'intelligence dans le domaine de l'universel et des premiers principes. L'induction, pour Aristote, c'est l'élévation du sensible à l'intelligible, la découverte, la vue d'une essence qui apparaissait occultement dans des données sensibles multiples [70].

Aristote est donc loin de nous présenter une théorie complète de l'induction; et il n'y a pas à s'en étonner quand on songe à l'état imparfait et rudimentaire où se trouvaient alors les méthodes d'observation et d'expérimentation. Sur le problème de l'induction, les scolastiques du XIIIe siècle s'en tiennent aux indications d'Aristote. Chez eux, le mot désigne toujours le passage du sensible à l'intelligible; l'induction est tantôt une opération abstractive, tantôt un raisonnement qui procède par énumération (complète ou incomplète) des parties; le procédé propre à cette dernière n'est guère explicité; entre les deux formes d'induction, la distinction n'apparaît pas nette et tranchée.

Le texte suivant semble assez révélateur de la pensée de saint Thomas sur la nature même du raisonnement: « [. . .] proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem [71]. » D'ailleurs, nous

[68] Le Blond, *loc. cit.*, p. 127; voir O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1931, p. 258.

[69] II, 19, 100 a 3 ss.

[70] Voir M. de Corte, *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote*, p. 138-139, 179-180.

[71] *In II Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 3.

avons déjà signalé que, pour lui, l'acquisition de la science se fait par l'application des premiers principes aux données de l'expérience:

> Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens [72].

Est-ce s'éloigner beaucoup de la pensée de saint Thomas que d'ajouter: Cette application des premiers principes aux données de l'expérience se fait par la voie du syllogisme, sous la forme d'une démonstration *ex effectu* ? Ne serait-ce pas là la voie, l'unique voie selon laquelle discourt notre raison ?

Il semble que Duns Scot ne serait pas trop réfractaire à cette conclusion; voici en effet un texte assez significatif:

> [. . .] De cognitis per experientiam dico, quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries; tamen expertus infallibiliter novit, quod ita est, et quod semper et in omnibus; et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: Quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causæ [. . .] [73].

Pas plus que chez Aristote, nous ne trouvons chez les scolastiques du XIIIe siècle, de solution définitive au problème de l'induction. Chez eux, ce mot désigne indifféremment deux procédés de l'esprit humain: l'un qui est abstraction de l'universel et des premiers principes, l'autre qui, par énumération des cas particuliers, conduit à une vérité universelle. Ce dernier procédé est-il irréductible au syllogisme ? Ils ne traitent pas explicitement cette question; mais les quelques indications qu'ils nous donnent ici et là, surtout en dehors de leurs commentaires d'Aristote, semblent bien apparenter l'induction avec la démonstration *ex effectu*, puisque, selon eux, l'acquisition de la science se fait par l'application des premiers principes aux données reçues des sens.

CONCLUSION.

La science et la philosophie vivent d'universels; elles semblent ne pas appartenir à ce monde fuyant et éphémère. Cependant elles

[72] *S. theol.*, I, q. 117, a. 1; voir *De Ver.*, q. 11, a. 1.
[73] *In I Sent.*, dist. 3, q. 4: *Opera omnia*, Parisiis, Vivès, 1893, t. 9, p. 176, n° 9.

viennent de ce monde, elles en expriment la consistance intelligible. Savoir, ce n'est pas contempler un monde idéal, séparé; ce n'est pas non plus façonner un univers d'après certaines fantaisies ou certains schèmes intellectuels; c'est recevoir le monde tel qu'il est et chercher à le déchiffrer. Il n'y a dans la science et la philosophie que ce que l'expérience nous force d'y mettre. Les données expérimentales sont situées pour ainsi dire à la surface des choses, mais elles nous conduisent au cœur du réel; comme les fleurs et les branches nous conduisent au tronc et aux racines de l'arbre; elles sont des manifestations, des effets ou des signes de l'essence qu'elles enveloppent. De l'effet à la cause, du signe à la chose signifiée, le chemin est sans doute long et parfois sinueux, mais il est infaillible; car il débute avec les plus instinctives et les plus fermes acquisitions intellectuelles, c'est-à-dire les premiers principes, qui sont comme la structure même de l'intelligence humaine; puis, la recherche progresse et se déploie comme une application de ces principes fondamentaux aux données de l'expérience.

Georges BÉRUBÉ, c.ss.r.

Personnalisme thomiste

I. — INTRODUCTION.

L'opposition entre l'individu et la personne comme entre la raison de partie et celle de tout, semble être un des thèmes fondamentaux du personnalisme de Maritain. Elle tiendrait, selon ce dernier, aux racines mêmes de la métaphysique thomiste. Est-il possible, en se réclamant de saint Thomas, d'appuyer une telle prétention ? Sinon la question se pose, à savoir s'il faut rejeter en bloc la doctrine sociale de Maritain, comme dénuée de fondement thomiste. A cela nous répondons que la formulation ou la conceptualisation du personnalisme en termes d'opposition entre individu et personne, sans être thomiste, n'affecte pas le contenu thomiste du personnalisme de Maritain. Saint Thomas accorde à la personne une transcendance telle qu'il est légitime de parler de personnalisme thomiste. C'est cette revendication que nous essaierons de fonder dans les pages qui suivent.

A. Position du problème.

Peut-on, de droit ou de fait, légitimement parler de personnalisme thomiste ? A certains tenants de la primauté du bien commun, qui ne se réclament pas moins de saint Thomas, une telle formule est de soi contradictoire. Le personnalisme, en effet, est un mouvement qui, visant tout à la fois à éviter les erreurs de l'individualisme et du communisme, accorde à la personne humaine, en vertu de sa dignité spirituelle, une transcendance au-dessus de la société et du bien commun. Comment de telles prétentions peuvent-elles s'accorder avec une doctrine qui répète à satiété le *dictum authenticum* des anciens: *bonum commune divinius est quam bonum particulare* ? Le personnalisme thomiste, d'autre part, fait contrepoids à ce principe en signalant, avec le Docteur Angélique, que la personne est ce qu'il y a de plus grand dans tout l'univers. Formulées ainsi sans autres nuances, les deux positions sont évidemment irréconciliables.

Chacun des membres de la société est-il fait pour la société, ou la société pour chacun de ses membres ? Le personnalisme de Maritain résout cette tension en reconnaissant à la personne un aspect de transcendance qui, tout en l'élevant au-dessus du bien commun, ne cesse pas de la subordonner à la vie communautaire. Une telle solution ne réclame pas nécessairement pour la personne une transcendance absolue par rapport à n'importe quel bien commun. Il s'agit d'une transcendance entendue dans un sens relatif. Ainsi par exemple, à l'intérieur d'une même catégorie de biens, il est évident que le bien commun conserve son droit de primauté. Par ailleurs, s'il arrive que le bien privé de la personne mis en regard appartienne à un ordre supérieur, on ne voit pas pourquoi les rapports ne seraient pas renversés. L'on sait que pour saint Thomas, le bien privé de la grâce vaut plus que tout l'univers de la nature. Maritain, faisant état de ce principe, affirmera que le bien commun temporel de la société politique est ordonné comme tel au bien spirituel privé de toutes et chacune des personnes.

Jusqu'à quelle échelle de biens communs, la personne a-t-elle le droit d'émerger ainsi au-dessus des différentes sociétés dont elle est membre, au nom de sa spiritualité ou de son ordination directe à Dieu ? Pour autant qu'il s'agit de la comparer aux biens communs créés, il semblerait selon Maritain qu'elle les dépasse tous à certains égards:

> La personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique et bien commun intrinsèque de l'univers; voilà la vérité fondamentale qui commande tout le débat [1].

La loi de la primauté du bien commun ne jouerait sans limite que dans la relation personnelle de l'âme avec Dieu, bien commun extrinsèque voulu d'abord pour lui-même avant d'être voulu pour la béatitude subjective de l'âme. Et même là, aux yeux de Maritain, il semblerait qu'il n'y ait plus lieu de parler de la primauté du bien commun, puisqu'en un certain sens, le bien de la personne sera le bien commun.

[1] Jacques MARITAIN, *La Personne et le Bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, [c. 1947], p. 11.

> Et là, dans l'identification intentionnelle de chaque âme à l'essence divine, expire en un sens la loi de la primauté du bien commun sur le bien personnel parce que le bien personnel est alors le bien commun [2].
>
> Le bien personnel de chacun des bienheureux est aussi divin que le bien commun séparé de l'univers entier: il est identiquement ce même bien, spirituellement possédé [3].

Certains défenseurs de la primauté du bien commun ne souscriraient pas facilement à une telle thèse. Elle ne fait pas assez large la part du bien commun. Pour eux, la primauté du bien commun doit jouer si rigoureusement qu'elle n'autorise pas le bien commun à se placer au service du bien privé, celui-ci dût-il appartenir à un ordre supérieur. Si d'aventure, certains biens communs sont subordonnés au bien de la personne, ce n'est pas au nom de son bien privé que la personne se les ordonne, mais c'est en tant qu'elle-même s'ordonne à un bien commun supérieur. Il ne convient pas alors de comparer bien commun à bien privé, mais bien commun inférieur à bien commun supérieur.

Cette façon de s'exprimer, à supposer qu'elle serait exempte de toute erreur et équivoque au point de vue des relations sociales de la personne, en plus d'ignorer le principe, ci-haut mentionné, de saint Thomas, qui règle les relations entre le bien privé d'un ordre supérieur et le bien commun d'un ordre inférieur, s'inspire à tort de la crainte d'accorder une valeur trop grande à la personne humaine et de favoriser l'individualisme qu'on veut combattre de part et d'autre. Pour autant que Maritain est ici concerné, une telle accusation pèche par ignorance de l'état de la question. Nous ne saurions trop rappeler que la transcendance dont il est question doit être entendue par rapport à certains biens communs et non en fonction de la notion générale de bien commun. Les critiques habituellement adressées à Maritain n'omettent-elles pas de tenir compte de la perspective ordinairement restreinte dans laquelle Maritain s'est placé ? Les problèmes à résoudre ressortissent principalement au domaine social. C'est donc surtout dans ses relations à la société que l'étude de la personne est abordée. Or la personne en raison de son ordination directe à Dieu dépasse tout bien commun d'ordre temporel et poli-

[2] IDEM, *ibid.*, p. 78.
[3] Charles JOURNET, *La cause matérielle de l'Eglise glorieuse*, dans *Nova et Vetera*, janvier-mars 1945, p. 86: cité par Jacques MARITAIN, *opus cit.*, p. 78.

tique. La société est pour l'homme et non l'homme pour la société. La grande menace du jour faite à la personne, c'est la perte même de son identité au sein des régimes totalitaires. Il convenait donc de mettre l'accent sur l'éminence de la personne par quoi elle se soustrait aux exigences grégaires de l'État.

Est-ce à dire que Maritain n'a pas abordé la question du bien commun, ou n'en a pas tenu compte dans son extension et compréhension métaphysique ? Les premières œuvres de philosophie sociale — telles: *Trois Réformateurs,* 1925; *Du régime temporel et de la Liberté,* 1933; *Humanisme intégral,* 1936 (2e édition, 1947); *Scholasticism and Politics,* 1939; *Les Droits de l'Homme et la Loi naturelle,* 1939 (2e édition, 1945) — manifestent moins de préoccupations métaphysiques que des soucis de philosophie sociale. Mais son dernier ouvrage sur *La Personne et le Bien commun* fait à ce sujet des mises au point jusque dans le domaine proprement métaphysique afin de faire cesser certains malentendus. Le lecteur qui au départ se serait départi de tout esprit polémique et de préjugés, ne saurait conserver de doute sur la pureté thomiste de la doctrine de Maritain en ce qui a trait à la vocation de la personne. Sa doctrine personnaliste est aussi une doctrine de la primauté du bien commun, « une doctrine, comme il le dit lui-même, qui affirme aussi, à chaque degré de l'analogie de l'être, la supériorité du bien commun [4] ».

Ses adversaires pourraient faire état, contre notre interprétation, d'un de ses paragraphes commandant tout le débat et qui attribue à la personne une transcendance quasi absolue:

> La personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue, et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique, bien commun intrinsèque de l'univers [5].

Dans cette citation, les expressions « transcende tout bien commun créé » et particulièrement « bien commun intrinsèque de l'univers » sont de nature à inquiéter les tenants de la primauté du bien commun. Mais ce ne serait pas la première fois qu'au détriment de la principale règle de l'interprétation des textes, on taille à tort et à travers sans livrer au lecteur l'esprit du contexte. Ici, les nuances

[4] Jacques MARITAIN, *opus cit.*, p. 21.
[5] IDEM, *ibid.*, p. 11.

de ces déclarations nous sont fournies par les réflexions subséquentes et surtout par une note marginale à la page suivante, dont on ne saurait exagérer l'importance pour l'interprétation du personnalisme de Maritain. Il n'y a pas lieu, pour le moment, de commenter au long ce texte puisqu'il nous sera donnée l'occasion d'y revenir. Signalons toutefois que la personne singulière dans l'ensemble de la cité terrestre ou céleste, ne se voit jamais accorder une primauté absolue sur cet ensemble par rapport à une même catégorie de biens.

> En revanche dans ce même ordre surnaturel chaque personne, voulue et aimée pour elle-même et pour la communication de la divine bonté qui lui est faite, est voulue et aimée aussi et *d'abord* pour la communication de la divine bonté qui est faite à la cité tout entière des bienheureux [6] . . .

Ce dernier texte n'est pas sans préciser la portée de cette transcendance de la personne sur le bien commun intrinsèque de l'univers, Il importe dès maintenant de le commenter quelque peu. Lorsque Maritain parle de transcendance de la personne singulière, il ne faut pas nécessairement comprendre par là la transcendance du *bien privé*, c'est-à-dire des actes immanents de connaissance et d'amour par lesquels la personne se parfait subjectivement. Entendu ainsi, le bien personnel ne transcende, pour autant qu'on s'en tient aux propos explicites de l'auteur, le bien commun d'ordre inférieur. On peut soutenir en ce sens que le bien temporel politique est ordonné aux actes spirituels et subjectifs de toutes et de chacune des personnes; que dans l'hypothèse où une seule personne serait élevée à l'ordre surnaturel, tout l'univers serait ordonné au bien surnaturel subjectif de cette unique personne. Outre cette transcendance on peut parler d'une autre transcendance qui convient à la personne en vertu de l'excellence du bien objectif avec lequel elle vient en contact direct. Ainsi grâce à son ordination directe à Dieu, bien commun extrinsèque, ordination propre à chaque personne singulière, elle dépasse tout bien commun intrinsèque et immanent de l'univers créé ou de la société. Par là on ne prétend pas que l'acte immanent spirituel de chacune est de soi un bien supérieur à l'ensemble des actes immanents spirituels de toute la cité, mais on veut tout simplement souligner qu'avant d'être ordonnée à quelque bien commun créé, la per-

[6] Idem, *ibid.*, p. 14, en note.

sonne est d'abord voulue pour Dieu et que par voie de conséquence elle doit diriger et orienter ses actes de connaissance et d'amour sur Dieu avant de les porter sur tout bien créé. En aucune manière le bien commun créé ne doit ni ne peut nuire à ses devoirs envers Celui avec lequel elle a le privilège d'entrer en contact direct. Cette ordination étant assurée, le bien commun même créé garde la primauté sur le bien privé de la personne par rapport à une même catégorie de biens. En un mot la transcendance de la personne réfère quelquefois au bien privé subjectif, quelquefois à la personne pour autant qu'elle est apte à atteindre le bien commun souverain. Il y a lieu, même dans ce dernier cas, de parler de transcendance, puisque dans son ordination à ce bien suprême, elle dépasse toute ordination à tout bien commun créé. D'autre part à l'égard de l'ultime bien commun, il ne convient plus de parler de la transcendance de la personne, mais simplement de la primauté du bien commun, puisqu'alors l'âme se trouve en face du bien infini qui la déborde d'une façon infinie, ainsi que la participation qu'elle a à la bonté infinie. Schématisant toutes ces vues, Maritain écrira que la personne est d'abord ordonnée à Dieu, deuxièmement à l'ordre intrinsèque de l'univers et enfin à elle-même, c'est-à-dire à l'action immanente par laquelle elle se parfait et accomplit sa destinée [7].

Ces considérations préliminaires, en soulignant les principales difficultés, nous permettent de déterminer l'objet précis de la présente étude. Peut-on parler de personnalisme thomiste ? ou encore le personnalisme de Maritain est-il d'inspiration thomiste en dépit de la distinction individu-personne que nous avons reconnue étrangère à la lettre et à l'esprit de saint Thomas ?

Le principe fondamental du personnalisme de Maritain, nous le trouvons énoncé dans le texte déjà cité:

> La personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique et bien commun intrinsèque de l'univers; voilà la vérité fondamentale qui commande tout le débat [8].

La doctrine de saint Thomas contient-elle semblable transcendance au sujet de la personne ? Dans le cas d'une réponse affirmative, la

[7] IDEM, *ibid.*, p. 13, note 1.
[8] IDEM, *ibid.*, p. 11.

doctrine de Maritain ne doit plus apparaître paradoxale dans l'École thomiste. Cette thèse est sans doute inacceptable à ceux qui ne veulent voir dans le personnalisme qu'un retour à l'individualisme, ou qui ne voient dans cette transcendance qu'une opposition radicale à la primauté du bien commun. Pourtant le personnalisme de Maritain est bien loin de l'individualisme et la transcendance, qu'il revendique, s'accorde avec une doctrine sur la primauté du bien commun.

> [. . .] l'on voit qu'il n'est rien de plus illusoire que de poser le problème de la personne et du bien commun en termes d'opposition. Ce problème se pose en réalité en termes de subordination réciproque et de mutuelle implication [9].

Et plus loin:

> L'homme partie de la société [. . .] renonce au besoin à des activités plus nobles en elles-mêmes que celles du corps politique pour le *salut de la communauté*; [nous soulignons] la vie sociale impose à sa vie de personne, prise comme partie du tout, bien des contraintes et des sacrifices [10].

Dans la même ligne de pensée, il écrivait à la page 57:

> [. . .] quand elle [la personne] entre au-dessus de la vie sociale dans la vie solitaire de l'esprit, quand elle quitte les banquets de la vie commune pour se nourrir des transcendantaux . . . quand elle obéit à Dieu plutôt qu'aux hommes, en cela elle sert encore le bien commun de la cité d'une manière éminente.

Les réflexions présentes voudraient déterminer dans quelle mesure il est légitime de parler de la transcendance de la personne par rapport au bien commun de la cité des justes et des bienheureux. Une étude plus complète, que nous avons présentée ailleurs [11], demanderait d'examiner la situation de la personne en face des autres biens communs comme celui de l'univers et celui de la société politique. Faute d'espace, nous avons dû nous restreindre à l'étude du bien commun où saint Thomas fait jouer avec un maximum de nuances les principes commandant le débat. Toutefois la conclusion de ce travail tiendra compte des résultats de notre enquête sur les autres biens communs.

[9] Idem, *ibid.*, p. 58.

[10] Idem, *ibid.*

[11] *Individu et personne dans le personnalisme de Maritain*, Thèse de doctorat en philosophie présentée à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, 1952, 352 p.

Pour mieux amorcer la discussion, qu'on nous permette de relever quelques textes en faveur soit de la transcendance de la personne, soit de la primauté du bien commun.

B. Quelques textes
en faveur de la transcendance de la personne.

C'est une idée plutôt propre à Maritain de comparer cette transcendance à celle d'un tout. Toutefois, elle est fortement suggérée par certaines façons de parler de saint Thomas dont nous reproduisons la suivante en guise d'illustration:

> Naturæ autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliæ naturæ; nam unaquæque intellectualis substantia est quodammodo omnia [12].

D'ailleurs l'importance que saint Thomas donne à l'individu intellectuel comme objet de la Providence divine, nous invite à concevoir la personne à la façon d'un tout. L'individu matériel a été voulu dans l'intention de la nature pour le bien de l'espèce, parce que la nature veut d'abord ce qui est permanent. Ce qui arrive en effet d'une façon perpétuelle semble bien être premier dans l'intention de la nature. Or parmi les choses corruptibles

> [. . .] nihil est perpetuum et semper manens nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio [par laquelle l'espèce est sauvée]; ex parte vero animæ quæ incorruptibilis est competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturæ auctore [13].

En d'autres termes, l'individu spirituel, grâce à sa spiritualité, va finaliser les intentions de la nature, à la manière du tout de l'espèce à l'égard des individus matériels. L'individu intellectuel possède la transcendance et la valeur d'un bien commun et par conséquent d'un tout parce qu'il est voulu comme permanent et perpétuel.

> Sic igitur solæ rationales creaturæ directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem sed etiam secundum individuum [14].

C'est pourquoi, saint Thomas déclare-t-il que la personne est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature: « persona significat id quod

[12] *Cont. Gent.*, III, c. 112.
[13] *S.T.*, I^a, q. 98, a. 1.
[14] *Cont. Gent.*, III, c. 113.

est perfectissima in tota natura[15] », puisque la Providence prend soin de chacune pour elle-même: « Substantiæ intellectuales gubernatur propter se, alia vero propter ipsas[16]. »

C. Quelques textes

en faveur de la primauté du bien commun.

D'autre part on peut tout aussi facilement produire d'autres textes de la *Somme contre les Gentils*, qui semblent placer le bien de l'univers et l'ordre du tout au-dessus de la personne.

> Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum . . . Bonum igitur ordinis rerum causatarum a Deo est id quod est præcipue volitum et causatum a Deo[17].

Et encore:

> Ultimus autem finis divinæ voluntatis est bonitas ipsius cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis toius universi: cum ad ipsum ordinetur sicut ad finem omne particulare bonum hujus vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectum[18].

La solution de notre problème consistera maintenant à discerner, entre ces deux séries de textes, le point de rencontre qui fera s'évanouir les contradictions apparentes.

En ce qui regarde les deux dernières citations, deux remarques sont d'abord de mise. Il nous paraît un peu osé de les rejeter tout simplement, quand on veut établir une doctrine du bien commun, sous prétexte que saint Thomas n'a pas l'intention dans ce lieu de décrire les rapports entre la personne et le bien commun. Nous concédons qu'il ne s'agit pas ici du bien commun politique et de la personne. Le bien commun auquel il est fait allusion est de beaucoup plus universel. Nous concéderons encore au père Eschmann[19] que l'objet premier de l'intention de saint Thomas est de montrer contre le nécessitarisme arabe qu'il y a une providence qui gouverne toute chose. Saint Thomas s'en explique ouvertement à la fin du

15 *S.T.*, I^a, q. 29, a. 3.
16 *Cont. Gent.*, III, c. 112.
17 *Cont. Gent.*, III, c. 64.
18 Idem, *ibid.*,
19 Th.-I. Eschmann, o.p., *In Defense of Jacques Maritain*, dans *The Modern Schoolman*, 22 (1945), p. 190. et suiv.

chapitre soixante-quatrième, au livre troisième de la *Somme contre les Gentils:*

> Per hoc autem excluditur error antiquorum nautalium qui qui dicebant omnia ex necessitate materiæ provenire, ex quo sequebatur omnia a casu accidere, et non ex aliquo providentiæ ordine [20].

Voici comment la preuve en est élaborée. Dieu a créé toute chose par son intelligence et sa volonté. Or Dieu ne pouvait avoir d'autre fin que sa bonté à manifester. Sa bonté toutefois se réalise plus parfaitement dans l'ordre. Mettre de l'ordre, qu'est-ce sinon gouverner toute chose. L'argumentation repose tout entière sur ce principe accepté par les philosophes arabes comme un *dictum authenticum,* que ceux-ci ne sauraient mettre en doute: « Id autem quod est maxime bonum in rebus creatis est bonum ordinis universi quod est maxime perfectum [21]. »

Il est donc vrai que les préoccupations politiques sont étrangères au texte. Ce serait toutefois risquer de laisser croire que saint Thomas ne parle pas formellement, que de ne pas reconnaître dans ces chapitres une doctrine formelle sur la destinée des personnes en face de l'univers et par voie de conséquence des aperçus précieux sur le bien commun, qui est l'objet propre de la providence [22].

D'un autre côté, et c'est là notre seconde remarque, il convient d'user de circonspection, de garder surtout le sens des nuances et de l'analogie dans l'interprétation d'un *dictum authenticum* médiéval tel que, nous dit le père Eschmann, o.p., en se rapportant au père Chenu, o.p., le principe « *bonum commune est divinius* » ou encore « *quod est optimum in rebus existens est bonum universi.* » Un *dictum authenticum* est, au moyen âge, un principe qui tient son autorité des Pères ou des grands philosophes. Personne ne pense à le discuter, mais tous pensent à l'interpréter. Car on se rendait bien compte, en raison de sa généralité, que la formule, telle quelle, pouvait entraîner de fâcheuses équivoques.

> Unde, dit saint Thomas, si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quæ cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis ser-

20 *Cont. Gent.*, III, c. 64.
21 In XII *Metaph.*, lect. 52.
22 *S.T.*, I^{a}-II^{ae}, q. 19, a. 10.

vatur, non sunt contemnenda aut abjicienda: sed nec etiam ea extendere oportet, sed *exponere reverenter*[23]. [Nous soulignons.]

Aussi le père Chenu nous recommande-t-il, dans une note marginale, à la page où il vient de citer saint Thomas,

[. . .] d'avoir présent à l'esprit le principe de ce traitement des « autorités ». Car souvent tel commentaire, tel développement, telle distinction, roule autour d'un « authentique », d'un terme ou d'un aphorisme traditionnel, dont discrètement est redressé le sens ou limitée la portée . . . Cette observation, entre beaucoup d'autres, serait à marquer vivement dans une introduction à un commentaire historico-doctrinal de la *Somme*[24].

Compte tenu de ces deux remarques, nous pouvons maintenant aborder l'étude de l'antinomie entre la transcendance de la personne et la primauté du bien commun.

II. — LA PERSONNE ET LA CITÉ DES JUSTES.

Admis que la vie politique puisse se transformer en fruits d'épanouissement pour la personne, on ne peut s'empêcher de constater tout de même une certaine tension, qui persiste, entre la vie contemplative et la vie active pour autant que la première représente en soi le plus grand bien de la personne singulière duquel elle tend à se rapprocher et qui demeure toujours subordonné à tout bien commun d'ordre pratique. S'il est vrai que la félicité absolue de la personne se mesure au degré de vie contemplative dont elle jouit, ainsi que l'affirme saint Thomas, on peut légitimement se demander, en tenant compte des nécessités de la vie présente, quelle part on devra accorder à l'une et à l'autre.

Et sic patet quod quantum se extendit speculatio, tantum se extendit felicitas. Et quibus magis speculari, magis competit esse felices . . . Unde sequitur quod felicitas principaliter sit quædam speculatio[25].

La règle qui équilibrera cette tension et fera même à l'occasion préférer l'action à la contemplation est celle de la charité. L'action, nous a déjà dit saint Thomas, devient quelquefois préférable parce que plus utile au salut du prochain.

Unde activa quantum ad hanc partem quæ saluti proximorum studet est utilior quam contemplativa[26].

23 Cité par M.-D. Chenu, o.p., *Authentica et magistralia. Deux lieux théologiques aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Divus Thomas*, 28 (1925), p. 282.
24 M.-D. Chenu, o.p., *art. cit., ibid.*
25 *In X Eth.*, lect. 12: Pirotta, n° 2125.
26 *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, sol. 1.

Puis prenant à son compte les paroles de saint Augustin au XIX *De Civitate Dei:*

> [. . .] negotium justum, scilicet vitæ activæ suscipit *necessitas caritatis* . . . Si autem imponitur [sarcina] suscipienda est, propter necessitatem caritatis [27]. [Nous soulignons.]

C'est donc sur le terrain de la charité qu'il convient de poursuivre la discussion sur l'étendue de la transcendance de la personne. La charité serait-elle davantage centrée sur le bien de la personne ou sur le bien commun ? Quelqu'un doit-il préférer sa propre contemplation à la contemplation de l'ensemble des personnes ? Pour mieux répondre à cette question, nous devrons nous transporter dans la société des bienheureux et des justes, société surnaturelle où l'unique loi est celle de la charité et de la contemplation divine. Que nous prescrit la charité sur l'amour de soi, du bien commun extrinsèque et intrinsèque de la cité céleste ? Cette étude nous réserve des éclaircissements, d'autant plus précieux sur la question du bien commun et de la personne, que saint Thomas compare souvent les rapports établis par la charité entre les créatures et Dieu à ceux qui relient les parties à un tout.

La cité des justes signifie le corps mystique de l'Église dont les membres sont liés entre eux et à Dieu par la charité, société qui doit trouver son achèvement dans la cité céleste selon que ses membres communieront personnellement à la vision béatifique de leur fin ultime: Dieu bien commun extrinsèque de la cité céleste.

Il existe un ordre bien défini dans nos rapports de charité chrétienne envers Dieu, nous-mêmes et le prochain. De plus il convient de distinguer dans la charité des degrés qui varient selon l'*intensionem* et l'*objectum*. Tout ordre dit une relation de priorité et de postériorité. D'autre part *prius et posterius* se dit par rapport à un principe. Là où se trouve un ordre, se rencontre aussi un principe d'ordination [28]. Or dans l'amitié, ce qui est principalement aimé est ce qui est le principe du bien sur lequel se fonde cette amitié. L'amitié divine, ayant son principe en Dieu, en cette béatitude qui s'identifie avec Dieu et qui est communiquée aux participants, il découle de cela que le premier aimé dans cet ordre sera Dieu lui-même. Les autres

[27] Cité par Saint Thomas, *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 182, a. 1, ad 3.
[28] *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 1.

seront aimés selon leur degré de proximité avec le principe de cette amitié. Le « moi » passera après Dieu, puisqu'il tient de Dieu même le fondement de son amitié avec lui. Tandis que mon amitié avec Dieu est fondée sur ma participation à cette béatitude, mon amitié avec le prochain, tout en comportant le même fondement, ne repose que sur mon association (*coassociatio*) avec lui dans la participation à cette béatitude, coassociation, qui fonde, comme dit saint Thomas, une dilection *secundum unionem in ordine ad Deum* [29]. Or comme l'amour s'appuie sur une certaine unité — substantielle ou accidentelle — entre l'objet aimé et le sujet aimant, il est clair que l'amour sera plus grand là où l'unité est plus parfaite. Avec son « moi » la personne possède une unité substantielle d'identification; avec son prochain, une unité de similitude, ou plutôt une *unio* [30]. Par conséquent, la charité demandera que la personne singulière se préfère au prochain.

Est-ce là le dernier mot sur la transcendance de la personne singulière ? Loin de là. Il ne suffit pas d'invoquer le principe qui veut que la charité bien ordonnée commence par soi-même, pour en conclure péremptoirement à la supériorité de la personne singulière. Car on n'a mis ici en opposition que son bien privé personnel au bien privé du prochain. Or l'addition des biens privés de la multitude ne change rien à leur caractère de bien privé et ne les rendra pas comme tels préférables à mon bien personnel. La comparaison à faire dans le débat doit s'établir entre le bien commun et le bien privé de la personne et non entre deux biens privés. Aussi faudra-t-il conduire le débat sur le terrain des rapports de la charité avec le bien commun comme tel. Sur ce terrain, qui, du bien commun ou de l'amour de soi-même, détient la primauté ?

Saint Thomas, se demandant à l'article 4 de la *Secunda Secundæ* si l'homme doit s'aimer lui-même en charité plus que le prochain, se pose l'objection suivante: la charité ne recherche pas ses intérêts personnels et par conséquent par la charité on aime plus le prochain que soi-même.

> Caritas non quærit quæ sua sunt, répond-il, sic intelligitur quia communia propriis ante ponit. Semper autem commune bonum est magis

29 *S.T.*, II^{a}-II^{æ}, q. 26, a. 3.
30 Idem, *ibid.*

> amabile unicuique quam proprium bonum: sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui-ipsius, ut dictum est[31].

La pensée de saint Thomas semble bien explicite sur ce point. La charité préfère les intérêts de l'autre à ses intérêts personnels, lorsque cet autre s'identifie avec le bien commun. Elle préfère en effet le bien commun au bien privé puisqu'il est plus aimable pour chacun que son propre bien privé. Une argumentation identique est suivie dans le *De Caritate*, a. 9, ad 15, et dans la *Somme*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 3, ad 1.

> Secundum ea quæ pertinent proprie ad propriam personam alicujus, plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus quam extraneis; nisi forte in quantum in bono alicujus extranei penderet bonum commune, quod etiam sibi ipsi imponere quisquis debet[32].

Pour autant que les textes précédents sont concernés — les réserves à faire viendront plus tard — la charité, portant sur le bien commun, place le juste dans le rapport de partie à tout. Or comme la vocation de la partie est d'aimer le tout plus qu'elle-même et de s'aimer comme ordonnée au tout, chaque juste n'est-il pas appelé à aimer Dieu ou même (avec réserve toutefois) le bien commun intrinsèque et immanent de la société des justes, pour lui-même avant de l'aimer pour soi, c'est-à-dire de l'aimer dans son incommensurabilité avec son bien privé, l'aimer dans sa communicabilité à tous. Voilà donc ce à quoi semble m'ordonner la charité: « Caritas non quærit quæ sua sunt, [. . .] quia communia anteponit propriis. »

Cette conclusion, pour autant qu'elle revendique la primauté du bien commun, serait-elle la contradictoire de la position de Maritain ? Sans faire état pour le moment des réserves à faire sur le principe de la primauté du bien commun, cette conclusion, dont nous parlons plus haut, doit pouvoir s'accorder avec une certaine transcendance de la personne puisque Maritain, qui est sans nul doute personnaliste, y souscrit sans ambages. Lisons, par exemple, les deux textes suivants:

> En revanche dans ce même ordre surnaturel chaque personne, voulue et aimée pour elle-même et pour la communication de la divine bonté qui lui est faite, est voulue et aimée et aussi d'*abord* pour la communication de la divine bonté qui est faite à la cité tout entière des bienheureux,

31 *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 4, ad 3.
32 *De Caritate*, a. 9, ad 15.

> selon qu'aux multiples degrés de leur participation à la lumière de gloire les membres qui la composent voient l'Esssence incréée[33].
>
> D'autre part, le bien propre de la personne comme individu, c'est-à-dire comme partie du tout créé dont la tête est le Verbe Incarné, est inférieur non seulement au bien commun divin de ce tout, mais à l'ensemble des biens humains et des communications de biens créés, qui dérivent dans ce tout de son union de grâce avec le bien incréé[34].

La personne se voit dépasser par Dieu, bien commun suprême, elle se voit encore dépasser par l'ensemble des communications divines faites à la cité des bienheureux tout entière. Toutefois à la différence des parties qui entrent dans la composition des touts matériels (ruche d'abeilles), la créature intellectuelle est voulue pour elle-même et non pas seulement pour le tout créé, selon que chacune d'elle est invitée à s'unir à Dieu par la connaissance et l'amour.

> Il y a pour l'Église une œuvre commune, qui est la rédemption continuée, et à laquelle chacun est ordonné, comme la partie à l'œuvre du tout; et cependant cette œuvre commune est ordonnée elle-même au bien personnel de chacun ou à l'union de chacun à Dieu même et à l'application du Sang rédempteur à lui, personne singulière[35].

Cette ordination directe à Dieu passe, du point de vue objectif, avant l'ordination à tout bien créé. Et c'est au moins cette ordination qui fonde la transcendance attribuable à la personne à l'échelle de l'univers des personnes. Il ne s'agit pas nécessairement, comme on le voit, de la transcendance du bien privé de la personne sur l'ensemble des biens privés, mais d'une transcendance tout de même qu'il importe de ne pas négliger lorsqu'on défend la personne contre les empiètements des États totalitaires. D'ailleurs, nous verrons plus loin que même au niveau de la cité céleste, le bien privé de la personne reste à un point de vue préférable par celle-ci à l'ensemble de la cité céleste, car chaque personne singulière est plus attachée à sa propre béatitude qu'à la béatitude de toute la cité, même si les autres jouissent à un degré infiniment supérieur de la vision béatifique. Cette supériorité du bien commun n'est donc pas de tout point absolue. Il y aura toujours dans la personne singulière un nœud de résistance, un seuil que Dieu même n'ose pas outrepasser. Car c'est les limites imposées par le respect de la liberté humaine et de la nature même de la créa-

[33] Jacques MARITAIN, *La personne et le bien commun*, dans *Revue thomiste*, 46 (1946), p. 239, note 3.
[34] IDEM, *ibid.*, p. 270.
[35] IDEM, *ibid.*, p. 209.

ture, ainsi que nous l'expliquerons plus loin, que Dieu fait passer le bien du tout avant le bien privé de la personne. Le lecteur voudra bien ne pas perdre de vue ces réserves, sur lesquelles d'ailleurs nous reviendrons plus explicitement, dans l'étude des rapports de la personne et de la charité avec le bien commun de la cité céleste. Ce bien commun étant double, bien commun extrinsèque et bien commun intrinsèque, nous en aborderons l'examen successivement.

A. La charité et le bien commun extrinsèque [36].

Au-dessus de l'univers de la nature, saint Thomas conçoit Dieu comme un tout transcendant, un bien commun extrinsèque. Dieu, étant la source universelle des êtres, est en même temps le terme universel vers lequel ils tendent et qu'ils aiment, en tant que parties, plus qu'eux-mêmes.

> Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter totum; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summun quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quælibet res est bona est bonum particulare ipsius et aliorum quæ ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinatur sicut in finem in unum bonum quod est Deus [37].

Il s'ensuit que les êtres créés aiment mieux ce bien commun qu'eux-mêmes:

> Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quælibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam [38].

Le Docteur Angélique aura recours à la même raison, à savoir que Dieu est un bien commun, pour montrer que les anges, d'un mouvement naturel préfèrent Dieu à leur bien propre.

> Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura . . . sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum [39].

On prendra soin de noter que le *bonum universale* en question est un *bonum universale in causando,* et non pas un *bonum universale*

36 Charles de Koninck, *In Defense of St. Thomas Aquinas: A Reply to Father Etchmann's Attack on the Primacy of the Common Good,* dans *Laval théologique et philosophique,* 2 (1945), p. [9]-16.
37 *Cont. Gent.,* III, c. 17.
38 *Quodlibet* 1, q. 4, a. 8c; *S.T.,* I^{a}-II^{ae}, q. 109, a. 3c.
39 *S.T.,* I^{a}, q. 60, a. 5.

in prædicando. Le *bonum universale in prædicando* désigne la notion de bien en autant qu'elle est commune à tout être; le *bonum universale in causando,* un bien comme « perfectivum alterius per modum finis ». C'est selon cette deuxième acception que Dieu est bien commun, puisqu'il est la fin universelle des êtres. Le texte suivant illustre la différence entre ces raisons de bien tout en passant à l'application à Dieu.

> Præterea, quanto aliquod bonum est communius tanto divinius ut patet in I Ethic., cap. 1. Sed bonum corporale communius est quam spirituale: qua corporale ad plantas et animalia bruta extendit, non autem spirituale. Ergo corporale bonum spirituali præeminet; et ita in corporalibus bonis magis est beatitudo quærenda [40].

Telle est l'objection que saint Thomas se pose: plus le bien est commun plus il est divin. Or le bien corporel, étant commun à trois catégories d'êtres, doit être plus divin et préférable en conséquence au bien spirituel. A cette objection il répondra:

> Ad tertium dicendum quod dupliciter aliquid dicitur esse commune Uno modo per prædicationem; hujusmodi autem commune non est *idem numero in diversis* repertum; et hoc modo habet bonum corporis communitatem. Alio modo est aliquid commune secundum participationem *unius ejusdem rei secundum numerum*; et hæc communitas maxime potestin his quæ pertinent ad animam, inveniri; quia per ipsam attingitur ad *id quod commune bonum omnibus rebus, scilicet Deum*; et ideo ratio non procedit [41]. [Nous soulignons.]

Cette distinction, en plus d'avoir une importance particulière pour l'établissement et la compréhension des considérations à venir, détermine le sens d'une déclaration de saint Thomas, dont on pourrait argumenter pour soutenir que la charité ne nous met pas avec Dieu dans le rapport de parties à tout. L'objet de la charité, nous dit l'article n'est pas le bien commun, mais le bien suprême. Donc Dieu ne peut être aimé en charité comme bien commun.

> Bonum commune non est objectum caritatis, sed summum bonum.

Le contexte de cette citation constitue une réponse à l'objection que l'on fait. Saint Thomas se demande si la charité est une vertu spéciale. Voici alors l'objection qu'il se pose:

> Præterea bonum est objectum generale omnium virtutum: nam virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum redit Sed bonum est objectum caritatis. Ergo caritas habet objectum generale; et ita est generalis virtus.

[40] *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, qa 1, obj. 3.
[41] Idem, *ibid.*, réponse à l'objection 3.

L'objection veut donc que l'objet de la charité soit le bien prédicable de toute autre vertu. Or pour distinguer ce bien commun *in prædicando* de l'objet de la charité, saint Thomas répondra que la charité ne porte pas sur le bien commun (in *prædicando*), mais sur le bien suprême. Mais il n'exclue pas, par là, qu'elle puisse porter sur le bien commun *in causando,* même si d'abord et avant tout la charité n'a pas comme objet formel ce *bonum commune in causando.*

Ainsi donc Dieu est-il pour saint Thomas un bien commun, *bonum commune in causando,* c'est-à-dire qu'il est le même bien numériquement pris auquel participe tous ceux atteints par sa causalité. Bien commun, dans le sens formel bien qu'analogique du terme, à l'égard de qui les créatures ont la condition de partie. Tel est Dieu dans ses relations avec l'univers de la nature ? Seront-elles différentes dans l'univers de la cité céleste ?

La charité surnaturelle ne détruit pas les relations naturelles entre Dieu et les créatures. Au contraire elle les perfectionne. C'est ce que saint Thomas écrit dans la *Somme théologique,* I^a^, q. 60, a. 5.

> Alioquin, si naturaliter [angelus et homo] plus diligeret seipsum quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non *perficeretur* per caritatem, sed destrueretur. [Nous soulignons.]

Il convient de faire remarquer, avant de passer outre, que la charité n'ordonne pas à Dieu comme au bien de l'univers de la nature et de la création, mais à Dieu dans le mystère de la déité, qui nous sera révélé *sicuti est.* La charité nous ordonne à Dieu, bien commun de cette société céleste formée par les trois Personnes et par les âmes entrées par participation dans la gloire de Dieu. C'est pourquoi saint Thomas écrira:

> Omnes qui *vident ipsam Dei essentiam* moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta et *secundum quod est bonum commune.* Et quia in *quantum est bonum commune* naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam impossibile est quin diligat [42].

Puisque Dieu dans le mystère de sa déité est le bien commun de la cité céleste, les membres de cette société seront soumis à la loi de la primauté du bien commun. Ils aimeront Dieu en charité plus qu'eux-mêmes. Cette loi s'accorde avec celle de la charité qui veut que

[42] *S.T.*, I^a^, q. 60, a. 5, ad 5.

Dieu soit d'abord aimé pour lui-même avant d'être aimé pour la béatitude subjective.

Saint Thomas a donc transporté dans l'ordre surnaturel les lois qui régissent l'ordre naturel. Aussi utilisera-t-il, pour en parler, l'analogie de l'univers de la nature.

> Respondeo dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus: scilicet bonum naturæ et bonum gratiæ . . .

Puis, il expose dans la première partie du parallèle comment toute chose aime Dieu plus qu'elle-même, puisque *unaquæque pars naturaliter plus amat bonum commune totius quam particulare bonum proprium.* Il introduit ensuite avec un *a fortiori* la seconde partie du parallèle qui réfère au bien de la grâce.

> Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum: quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participari possunt [43].

Pourquoi devons-nous préférer Dieu à nous-mêmes ? Saint Thomas donne comme raison de cette préférence que Dieu est un bien commun.

La solution première du même article confirme cette doctrine. Notre amitié avec Dieu n'est pas fondée sur l'amour de soi, comme il en est des amitiés où le bien de l'amitié a raison de bien particulier. Mais le bien de l'amitié divine a raison de bien commun et c'est pourquoi il doit être préféré à notre propre bonheur.

> Philosophus [amicabilia quæ sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum . . . Ergo magis se debet diligere quam Deum] loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum quod est objectum amicitiæ invenitur secumdum aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius [44].

Un fait très clair se dégage jusqu'ici de l'analyse des textes ci-haut donnés: tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, la créature intellectuelle apparaît comme une partie à l'égard du tout divin, bien commun extrinsèque. Quelques gloses supplémentaires autour de cette vérité ne seront pas inutiles pour situer la créature en face de Dieu comme bien commun.

[43] *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 3.
[44] *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 3, ad 1.

Dieu, devant la créature, a l'universalité, la transcendance et l'incommensurabilité du bien commun. Corrélativement, la créature a, par rapport à Dieu, raison de partie et de bien privé. Elle se sent déborder de toute part dans sa capacité de saisir Dieu, parce que le bien qu'elle a le privilège d'aimer est plus grand que son bien privé. Sa béatitude subjective est infiniment dépassée par la béatitude objective. En Dieu seul, se trouvent réalisées l'identification et l'adéquation entre ces deux réalités. Si Dieu était commensurable avec la créature, il s'ensuivrait que la partie deviendrait le tout. Vouloir rendre Dieu commensurable avec la créature, c'est faire de la partie un tout et se rendre responsable de la pire des perversions, celle-là même des anges déchus, qui ont aspiré à se faire l'égal de Dieu, c'est-à-dire à s'approprier le bien commun. Quand donc nous affirmons que la créature doit préférer le bien de Dieu à son bien propre et privé, nous ne faisons qu'affirmer sa condition de partie et la transcendance de Dieu comme bien commun.

Ce devoir s'étend bien au-delà. S'ordonner à Dieu comme à un bien commun, ce n'est pas seulement admettre l'incommensurabilité du bien suprême avec soi-même et conséquemment l'aimer plus que soi-même; mais cela comporte aussi de l'aimer dans sa communicabilité et dans ses communications. Le bien commun est incommensurable avec le bien privé en vertu précisément de son universalité, parce qu'il est à la fois le bien de tous et de chacun. En face de Dieu se communiquant actuellement à l'univers des créatures, l'âme ne peut s'empêcher de l'aimer plus qu'elle-même sans en même temps le vouloir dans sa diffusion à tous. L'aimer plus qu'elle-même, c'est pour elle l'aimer pour lui-même et selon lui-même. Or s'il est de fait engagé dans la communication de sa bonté, elle a le devoir de l'aimer selon l'état même dans lequel elle le voit. Telle est la ligne de conduite que saint Thomas a tracée aux citoyens de la cité céleste, ligne de conduite qui est dictée par la nature même de la charité surnaturelle. Aimer Dieu en charité exige de le vouloir dans sa permanence et sa diffusion. La vertu de charité rend le juste apte à exercer un tel amour comme les vertus politiques adaptent le citoyen à vouloir le bien commun de la cité terrestre dans son déversement sur tous les membres de la société. C'est le propre du tyran

de vouloir s'approprier, comme nous le disions, le bien de la cité pour son profit personnel. Aussi le bienheureux, comme citoyen céleste, doit-il se soumettre aux lois de la cité, demandant d'aimer le bien du tout dans sa communicabilité.

> Amare autem bonum alicujus civitatis contingit dupliciter uno modo ut habeatur et possideatur. Amare autem bonum alicujus civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum: [. . .] sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est amare civitatem [45].

Puis saint Thomas passe à l'application dans l'ordre de la charité:

> Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se ut permaneat et diffundatur [. . .] hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum; et hæc est caritas quæ Deum per se diligit et proximos qui sunt capaces beatitudinis sicut seipsos.

Notons en passant que c'est encore parce que la charité peut nous faire tendre à Dieu comme à un bien commun, que non seulement nous aimons en conséquence le prochain auquel s'étend aussi la bonté de Dieu, mais aussi que la charité fraternelle a la même nature que la charité pour Dieu. Son objet formel est le même et cette vérité apparaît avec évidence quand on tient compte que Dieu est un bien commun.

> Caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem objecti et non solum ut finem ultimum [46].

Non seulement l'acte de charité fraternelle peut être ordonné à Dieu, fin ultime, comme tout autre acte de vertu, mais de plus il porte sur Dieu en raison de l'identité de son objet formel avec la charité pour Dieu. Or, comment peut-il en être ainsi, sinon que la charité pour Dieu s'étende jusqu'à aimer Dieu dans sa communicabilité et sa diffusion au prochain. Ce qui équivaut à l'aimer comme bien commun. C'est pourquoi la charité fera désirer que le prochain soit en Dieu et que Dieu soit en lui.

> Ratio autem diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere ut in Deo sit [47].
>
> Amicitia caritatis [. . .] fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cujus participatione communicant cum angelis homines [. . .]

[45] *De Caritate*, a. 2.
[46] *De Caritate*, a. 5, ad 2.
[47] *S.T.*, II^a-II^a, q. 25, a. 1.

Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad angelos se extendit [48].

La conclusion se dégage nettement. L'univers des bienheureux est réglé, lui aussi, par la loi de la primauté du bien commun. La charité envers soi-même, qui l'emporte sur la charité envers le prochain, s'incline devant la supériorité du bien commun extrinsèque et en un certain sens aussi, que nous expliquerons plus loin avec tous les correctifs voulus, devant la supériorité du bien commun intrinsèque. La charité m'ordonne d'abord à Dieu voulu pour lui-même avant de m'ordonner à moi-même, parce que son objet est un bien commun ou, en d'autres termes, parce qu'elle m'ordonne à Dieu comme bien commun.

On soulèvera ici une objection. L'objet formel « *per se primo* » atteint par la charité n'est pas Dieu sous la formalité de bien commun, mais comme objet de la béatitude.

Caritas habet quoddam speciale bonum ut proprium objectum, scilicet bonum beatitudinis divinæ [49].

Finis ad quem principaliter terminatur caritas est ipsa beatitudo increata [50].

Caritas facit hominem Deo inhærere propter seipsum; spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt [51].

Aucun de ces textes ne donne, comme raison formelle de la charité, la raison de bien commun. Comment pouvons-nous dire que la charité nous ordonne à Dieu comme à un bien commun ? Nous concédons l'objection sans accepter la conclusion qu'on en tire. De ce que la formalité spécificatrice de la charité ne soit pas Dieu sous l'aspect de bien commun, il ne découle que la charité ne puisse nous faire aimer Dieu comme bien commun. Expliquons-nous.

Dans l'hypothèse où une seule âme jouirait de la vision béatifique, Dieu, sans aucun doute, ne serait pas atteint sous la formalité de bien commun, mais bien sous celle de bien suprême, qui est l'objet de la béatitude divine: « Beatitudo quantum ad objectum est summum bonum simpliciter [52] . . . » La béatitude divine et son objet abstraient

[48] *S.T.*, II^{a}-II^{æ}, q. 25, a. 10; *De Carit.*, a. 4, ad 1; ad 2; a. 7; *In III Sent.* d. 28, a, 7; d. 27, q. 2, a. 4, sol. 1, ad 2.
[49] *De Carit.*, a. 7; *S.T.*, II^{a}-II^{æ}, q. 23, a. 4; q. 24, a. 2, ad 2; *De Carit.*, a. 2, ad 8; ad 16; a. 4, ad 2; ad 5; a. 12, ad 16.
[50] *In III Sent.*, d. 28, a. 1, ad 5.
[51] *S.T.*, II^{a}-II^{æ}, q. 17, a. 6.
[52] *S.T.*, I^{a}, q. 26, a. 3, ad 1.

comme tels de l'aspect de bien commun. Celui-ci s'ajoute à Dieu dans sa relation à une multitude de bienheureux rendus participants de cette béatitude et constituant la cité céleste. L'objet de la charité est précisément l'objet de la béatitude divine. C'est la bonté incréée atteinte sous la lumière surnaturelle, pour autant qu'elle est aimable en soi et pour soi. La charité se présente comme une relation d'amitié avec Dieu, fondée sur la communication faite aux bienheureux de la béatitude divine. Cet amour, n'étant pas un amour de concupiscence, mais d'amitié, veut aimer Dieu « *ut ei bonum velimus* [53] ». Aimer Dieu pour lui-même, c'est l'aimer tel qu'il s'aime, vouloir qu'il soit heureux, qu'il soit ce qu'il est, ce complaire dans le bonheur qu'il trouve en lui-même. Rien dans ces formalités ne nous réfère à l'idée de bien commun. Certes l'âme qui serait seule avec son Dieu dans ce commerce d'amitié se trouverait encore devant un bien incommensurable qu'elle devrait aimer plus qu'elle-même, Dieu demeurant infiniment aimable et dépassant toutes les capacités subjectives de l'âme bienheureuse. « Majus est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso [54]. » La distance qui sépare alors Dieu de cette âme est celle qui existe entre le bien incréé et le bien créé, non pas entre le bien commun et le bien privé. On fera peut-être instance en disant que, si du moins l'âme seule devant son Dieu ne peut l'aimer dans ses communications actuelles à la cité, pour la bonne raison que dans l'hypothèse il n'y a pas de cité, du moins l'aime-t-elle dans sa communicabilité et qu'alors elle l'atteint en charité comme bien commun non pas communiqué, mais communicable. Nous concédons que la charité, en se portant sur Dieu qui embrasse sans morcellement tous les attributs divins, l'aimera selon toutes les qualités qui découlent de sa perfection infinie. Mais cela ne change en rien à la raison *per se primo* atteinte par la charité.

L'âme aimera donc Dieu formellement comme bien commun, quand Dieu se communiquera actuellement à une multitude de bienheureux. Et cela dans le même mouvement de charité qui la porte sur le *summum bonum*. Car, bien que l'objet formel de la charité ne soit pas la raison de bien commun, puisque la charité ne porte

53 *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 23, a. 1.
54 *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 3, ad 3.

pas d'abord et avant tout sur Dieu dans ses relations aux créatures, il reste que la charité faisant aimer Dieu comme il est concrètement, l'aimera aussi comme bien commun. Dieu s'est en fait communiqué à une société de bienheureux et de justes. Advenant l'existence d'une cité céleste, le bien suprême acquiert la transcendance d'un bien commun. Et la charité qui porte sur Dieu dans le mystère de sa béatitude personnelle, se prolonge dans l'amour de Dieu comme bien commun de la cité. Saint Thomas, qui s'est placé, la plupart du temps, dans cette perspective concrète, apportera, pour cette raison, comme motif de préférer Dieu au bien subjectif de l'âme, cette formalité de bien commun réalisée en Dieu, tête de la cité céleste. Se plaçant d'un point de vue abstrait, il aurait pu assigner une autre raison à savoir la perfection infinie et surabondante de Dieu, à laquelle d'ailleurs il fait allusion dans la *Somme théologique:*

> Magis autem amamus Deum amore amicitiæ quam amore concupiscentiæ: quia majus *est in se bonum Dei* quam *participare possumus fruendo ipso* [55]. [Nous soulignons.]

Mais, comme saint Thomas, ainsi que nous le disions, s'est placé dans la perspective d'une multitude de participants à un bien commun, c'est à cette raison de bien commun qu'il fait communément appel de préférence à toute autre pour déterminer les rapports de la charité que l'âme entretient avec Dieu.

B. Le bien commun intrinsèque de l'univers des bienheureux et la personne singulière.

Certains personnalistes admettront sans difficulté que le bien commun extrinsèque de l'univers dépasse le bien de la personne. Admettraient-ils tout autant qu'il en est ainsi en ce qui regarde le bien intrinsèque et immanent, c'est-à-dire l'ensemble des communications divines faites à la cité tout entière ? Maritain, personnaliste, souscrirait à la seconde assertion tout autant qu'à la première. En cela encore, il est facile de montrer que sa doctrine est conforme à saint Thomas.

> Il suit de là qu'absolument parlant elle [la personne] est aimée et voulue pour l'ordre de l'univers de la création avant d'être aimée et voulue

[55] *S.T.*, IIa-IIæ, q. 26, a. 3, ad 3.

pour elle-même, ce qui n'empêche qu'à la différence des êtres irrationnels elle est réellement pour elle-même et est référée directement à Dieu[56].

De même dans l'ordre surnaturel, la personne voulue et aimée pour elle-même, « est voulue et aimé *d'abord* . . . pour la communication de la divine bonté qui est faite à la cité tout entière des bienheureux[57] . . . »

On aura reconnu sans peine, dans ces lignes, la doctrine de la primauté du bien commun, à laquelle saint Thomas a constamment recours dans la *Somme contre les Gentils* au sujet de l'ordre de l'univers, objet de la Providence divine. Pourquoi Dieu a-t-il créé les choses multiples, y est-il écrit, sinon pour représenter sa bonté plus adéquatement. Transposant ce principe dans l'univers des bienheureux, on peut affirmer, en toute sécurité, que la gloire de Dieu apparaît avec plus d'éclat dans l'ensemble hiérarchisé des bienheureux et de leurs actes personnels de contemplation que dans un seul. Nous voulons épargner ici au lecteur la répétition fastidieuse des textes déjà rapportés plus haut au sujet de la primauté du bien commun.

D'ailleurs la primauté du bien commun intrinsèque fait suite logique à la primauté du bien commun extrinsèque. La charité amène la personne à vouloir Dieu comme se communicant, autant dire, dans un sens, dans l'ensemble de ses communications créées avant de l'aimer dans la communication singulière qui lui est faite. Car le concert de tous constitue un hommage plus digne de Dieu que le témoignage d'un seul.

A ce niveau encore, devons-nous constater que la transcendance de la personne trouve sa limite dans l'excellence du bien commun auquel elle est en un sens d'abord ordonnée avant d'être voulue pour elle-même. La raison en est que le bien privé de la personne se trouve comparé à un bien commun du même ordre. D'où sous ce rapport l'application plus rigoureuse du principe de la primauté du bien commun. Cependant l'application de ce principe doit subir quelque correctif. Il n'y a que le souverain bien commun, Dieu, qui en jouisse sans réserve. Dans l'ordre du créé, nous entrons nécessairement dans le domaine du relatif et c'est ce qu'il importe de

[56] Jacques MARITAIN, *La Personne et le Bien commun*, p. 13, note 1.
[57] IDEM, *ibid.*

souligner dans la doctrine du bien commun. Remarquons d'abord que la personne ainsi partie et subordonnée au bien commun intrinsèque, n'entre pas dans ce tout à la façon d'une partie d'un tout matériel. En ce dernier cas, la partie n'a aucune raison d'être si ce n'est d'être faite pour le tout, tandis que les personnes et chacune d'entre elles, ainsi que nous l'avons déjà signalé avec Maritain et saint Thomas, sont gouvernées pour elles-mêmes. Car les personnes et chacune d'entre elles peuvent entrer en contact direct avec Dieu par leurs activités de connaissance et d'amour. Elles constituent, chacune pour elle-même, un monde, pour ainsi dire imperméable dont la première préoccupation est de s'ouvrir sur Dieu.

> [. . .] cette œuvre commune est ordonnée elle-même au bien personnel de chacun ou à l'union de chacun à Dieu même et à l'application du Sang rédempteur à lui, personne singulière [58].

On trouve en ces mots l'écho de certaines affirmations de saint Thomas, déjà relevées plus haut:

> Substantiæ intellectuales gubernantur propter se, alia vero propter ipsa . . . Sola igitur intellectualis natura est propter se quæsita in universo, alia autem propter ipsam [59].

A noter que cette sollicitude s'étend à la personne individuelle et singulière:

> Sic igitur solæ rationales creaturæ directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem sed *etiam secundum individuum* [60].

Il est vrai que saint Thomas a ajouté un correctif, tendant à minimiser cette excellence de la personne. Ce soin spécial que la providence lui manifeste ne l'empêche pas d'être ultérieurement ordonnée à Dieu et aussi à la perfection de l'univers:

> Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsæ ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi [61].

Monsieur Maritain a aussi respecté toutes ces nuances quand il écrit:

> Chaque substance intellectuelle est faite 1° pour Dieu, bien commun séparé de l'univers, 2° pour la perfection de l'ordre de l'univers (selon qu'il est non seulement l'univers des corps, mais aussi des esprits) et 3° pour elle-même, c'est-à-dire pour l'action (immanente et spirituelle) par laquelle elle se parfait et accomplit sa destinée [62].

58 Jacques MARITAIN, *La Personne et le Bien commun*, article cité de la *R.T.*, 46 (1946), p. 209.
59 *Cont. Gent.*, III, c. 112.
60 *Cont. Gent.*, III, c. 113.
61 *Cont. Gent.*, III, c. 112.
62 Jacques MARITAIN, *La Personne et le Bien commun*, p. 13, note 1.

Cependant, chez les deux auteurs, on aura remarqué l'ordre de ces diverses ordinations. La personne est d'abord ordonnée à Dieu et ensuite à la perfection de l'univers: « In Deum et ad perfectionem universi. » Avant d'être référée donc à tout bien commun créé, la personne est d'abord référée à Dieu. Aucun amour du bien commun créé ne pourrait légitimer la séparation d'avec Dieu. Est-ce à dire que la personne jouit dans son bien privé d'une transcendance au-dessus de tout bien commun créé, même celui de la cité céleste ? Cela nous ne pouvons le déduire des textes mêmes que nous avons en ce moment sous les yeux. La transcendance, dont il est explicitement question ici, ressortit à l'excellence du bien commun objectif que la personne a le devoir de rechercher en tout premier lieu. Les deux auteurs se sont placés, semble-t-il, du point de vue sapientiel de Dieu. Dans cette perspective sapientielle et que nous appellerions aussi objective pour les raisons que nous donnerons plus bas, Dieu par le même acte d'amour par lequel il communique sa bonté à chacune des âmes participantes, et les met chacune en possession de sa divine béatitude, veut d'abord cette communication singulière comme ordonnée à l'ensemble de ses communications créées tout en aimant chacune des âmes pour elle-même, puisque toutes et chacune entrent en possession de sa gloire. Toutefois si cette préférence du tout aux parties nécessitait de la part de Dieu la volonté positive d'exclure une d'elles par la damnation, alors la transcendance de la personne reprendrait ses droits, puisque Dieu ne peut jamais ainsi sacrifier la personne, non seulement parce que son acte comporterait une contradiction, mais aussi parce qu'il respecte la liberté de la personne singulière. A ce point de vue déjà, il y a lieu de mettre une sourdine au principe de la primauté du bien commun, et c'est avec cette première réserve qu'on doit en parler.

Si maintenant nous abordons le problème sous un autre angle, à savoir du point de vue subjectif ou de la personne singulière en quête de son bonheur, il y aura lieu peut-être d'accorder dans certaines limites, même au bien privé de la personne — son union subjective avec Dieu, — une prééminence sur tous les autres biens privés de toute la cité céleste. Monsieur Maritain n'a pas eu de propos explicites sur ce point. Il nous laisse du moins deviner sa pensée quand

il fait passer l'ordination de la personne à Dieu avant toute autre ordination au bien créé. Il a voulu surtout prévenir les accusations d'individualisme que l'exaltation de la personne a pu lui attirer. On a confondu le bien de la personne chez Maritain avec le bien privé qu'elle rechercherait d'une façon égoïste. C'est pourquoi s'est-il empressé dans ses mises au point, que l'on trouve dans *La Personne et le Bien commun,* de dissiper les malentendus en déclarant qu' « absolument parlant elle [la personne] est aimée et voulue pour l'ordre de l'univers de la création avant d'être aimée et voulue pour elle-même, ce qui n'empêche pas qu'à la différence des êtres irrationels elle est réellement pour elle-même et est référée directement à Dieu [63] ».

Or dans la mesure où saint Thomas s'est montré plus explicite, on peut dire qu'il va au-delà de Maritain pour accorder à la personne, même dans son bien privé, une *certaine* transcendance sur toute la cité céleste des personnes. C'est ce qu'il importe d'examiner en répondant à l'objection qui suit.

Si, comme nous l'avons vu, nous devons aimer Dieu, bien commun de la cité céleste et même le bien commun immanent de cette société, plus que nous-mêmes, ne s'ensuivra-t-il pas que, Dieu se communicant davantage aux autres, ceux-ci devront être préférés à notre bien propre ? Et ce propos ne va-t-il pas jusqu'à renverser l'adage voulant que la charité bien ordonnée commence par soi-même ?

La réponse à cette difficulté repose sur une distinction dont saint Thomas fait un fréquent usage dans ses traités sur la charité. Le principe de la charité est double selon qu'il réfère à l'objet ou à l'aimant. Du côté de l'objet, l'acte de charité détient son espèce, tandis que du côté du sujet, son degré d'intensité. Par espèce nous entendons le degré déterminé de participation à la béatitude divine auquel est appelé l'un ou l'autre bienheureux. *Secundum objectum,* quelqu'un est tenu d'aimer davantage, d'un amour appréciatif, pour ainsi dire, celui qui est plus intimement uni à Dieu par la charité. Au contraire, selon le degré d'intensité de son amour, ou le degré d'attachement, quelqu'un aimera davantage lui-même et ses proches [64]. Quelques exemples donnés par saint Thomas illustreront d'eux-mêmes

63 IDEM, *ibid.*
64 *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 7.

cette distinction. *Secundum objectum* on est tenu de préférer son père à son fils, parce qu'il y a dans le premier une raison de similitude plus grande avec Dieu dans l'ordre de la causalité, tandis que *secundum intentionem* on aimera davantage son fils parce qu'on lui est uni par des liens plus intimes qu'à son père, le fils étant la propriété même du père[65]. Cet ordre, saint Thomas déclare qu'il sera conservé au moins partiellement dans la patrie. D'abord, Dieu demeurera, tant du point de vue de l'aimant que de l'aimé. « *super omnia diligendus* ». Il est en effet aimé comme la cause même de notre béatitude, et par voie de conséquence aimé d'abord pour lui-même avant de l'être pour nous. En deuxième lieu, en vertu même de la distinction, ci-haut faite, tel bienheureux préférera *secundum objectum* les meilleurs à lui-même, par le désir de se mieux conformer à la volonté de Dieu: « Primo quidem modo [secundum differentiam boni] plus diligit meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. » La raison d'une telle préférence suit dans le même texte: le bienheureux veut, par conformité à la volonté divine, ce qui est dû en justice divine à chacun.

> Volet enim quilibet beatus unum quemque habere quod ipsi debetur secundum divinam justitiam propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam[66].

Mais selon l'intensité de l'acte, le bienheureux s'aimera plus que les autres, fussent-ils meilleurs que lui-même. Car le don de charité pourvoit d'abord à ce que chacun ordonne son propre esprit à Dieu; ce qui, dit saint Thomas, appartient à l'amour de soi-même: « [. . .] quod pertinet ad dilectionem sui-ipsius[67]. » Ce n'est que secondairement qu'il pourvoit à l'ordination des autres à Dieu. Du point de vue de l'intensité de l'acte, il n'y aura qu'une seule chose de changée au paradis: elle regarde la préférence à accorder à tel voisin contre tel autre. Le principe d'ordination ne sera plus cette fois l'union subjective au prochain, parce que, nous dit saint Thomas, toute la vie du bienheureux sera à base de ses rapports avec Dieu:

> Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior[68].

65 *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 9.
66 *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 13.
67 Idem, *ibid.*
68 Idem, *ibid.*

> Sed quantum ad seipsum oportet quod aliquis plus se quam alios diligat [69].

Cette distinction, qui commande tout ce débat d'une façon aussi nuancée et permet de concilier les exigences de la *ratio boni superioris* objective avec celles des tendances subjectives de la personne qui recherche plus intensément sa propre perfection, qui y est plus attachée qu'à celle des autres, celle-ci représenterait-elle une raison de bien de beaucoup supérieure, tient à un fondement plus éloigné que nous révèle un texte important de I^a-II^ae, q. 19, a. 10. Il convient donc de conduire nos recherches jusque là.

Une fois cette distinction établie, il se peut, en effet, que nous nous demandions encore pourquoi, du point de vue de l'intensité de l'acte, quelqu'un doit-il se préférer à une raison de bien supérieure réalisée dans un autre qui est de fait plus proche de Dieu ? Comment s'expliquer que l'amabilité objective de l'objet ne soit pas la mesure de l'intensité de mon amour; ou encore, que le degré d'intensité ne corresponde point à l'excellence même objective du bien, ainsi qu'il arrive en Dieu où l'intensité est proportionnée à la raison objective de bien existant chez les bienheureux ? Voici comment saint Thomas pose et résout cette difficulté.

> Per charitatem homo maxime Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per charitatem magis debet meliorem diligere quam sibi conjunctiorem [70].

A cet endroit, saint Thomas se contentera d'une brève explication quitte à nous renvoyer au texte plus élaboré de I^a-II^ae, q. 19, a. 10. Il y a des choses, y est-il écrit, qu'il nous convient de vouloir, mais que Dieu ne veut pas nécessairement parce qu'il ne convient pas qu'il les veuille:

> Caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet, ita se habeat ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est [71].

La solution repose en dernière analyse sur cette vérité que la science et la volonté de Dieu diffèrent de la nôtre. Sa science est infinie et universelle; la nôtre finie et moins universelle. Et Dieu n'y peut rien, puisque cette condition est inhérente à la nature des êtres créés.

69 IDEM, *ibid.*, ad 1.
70 *S.T.*, II^a-II^ae, q. 26, a. 7, object. 2.
71 IDEM, *ibid.*, ad 2.

Il se présentera donc des situations où notre volonté ne coïncidera pas *matériellement* sur le même sujet avec celle de Dieu. Néanmoins il lui sera demandé de s'y conformer *formellement*, c'est-à-dire de vouloir toute chose *sub ratione boni universalis*. En Dieu le *volitum materiale* et le *volitum formale* coïncident et s'identifient. Chez nous ils peuvent différer, une seule chose nous étant demandée à savoir que tout soit au moins voulu *sub ratione voliti formalis*. Ces expressions s'éclaireront d'elles-mêmes à la lumière du texte de saint Thomas.

D'abord le Docteur Angélique commence par illustrer avec un exemple concret la possibilité pour deux volontés d'être bonnes en vertu des raisons de bien qui les attirent, tout en se portant sur des objets contraires. Ainsi, la volonté du juge qui veut la mort du malfaiteur est bonne parce que conforme aux normes de la justice sociale. Mais la femme du malfaiteur n'est pas moins bien intentionnée quand elle réclame qu'on lui conserve la vie de son mari. L'un veut la perte de l'accusé *sub ratione boni communis;* l'autre, son salut *sub ratione boni privati*. Or la Providence divine conduit l'univers *sub ratione boni communis*, tandis que la créature ne s'élève qu'à l'angle particulier qui lui est proportionné. Le bien proportionné à la Providence divine, c'est le bien commun qui est sa propre bonté à manifester dans l'univers; mais le bien proportionné de la créature demeure restreint aux limites de sa nature créée. D'où une divergence possible de vouloirs, due à une divergence plus fondamentale de vues. Telle chose pourrait être désirable par la créature, qui ne saurait l'être par Dieu sous une raison de bien plus universelle.

Cependant, d'ajouter saint Thomas, la volonté de l'homme ne saurait être droite, qui se porterait sur un bien particulier sans le référer au bien commun comme à une fin, même si les intérêts du bien commun ne sont pas perçus d'une façon explicite. Car la bonté d'une chose se juge non par rapport à un bien particulier, mais par rapport à tout l'ordre de l'univers.

> Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet [72], [. . .]

[72] *S.T.*, I^a^, q. 49, a. 3.

La fin, continue saint Thomas, est comme la « *ratio formalis volendi illud quod ad finem ordinatur* [73] ». C'est pourquoi, même si la volonté humaine n'est pas tenue de coïncider *matériellement* avec la volonté divine sur telle chose particulière, il lui faut se conformer au moins au *volitum formaliter*: « conformari divinæ voluntati in volito formaliter ». Mais, objectera-t-on ce *volitum formaliter,* est-il possible de nous y conformer, si nous ne le connaissons pas ? Saint Thomas répond à la difficulté en disant que, si nous ignorons ce que Dieu veut en particulier, nous savons au moins que tout ce qu'il désire, il le veut *sub ratione boni.* Et conséquemment, toute chose voulue *sub ratione boni* rend la volonté humaine conforme à la volonté divine *quantum ad rationem voliti.* En d'autres termes, il est impossible à l'homme de pénétrer les pensées divines sur chaque chose particulière, parce qu'il ne connaît pas l'ordination concrète de l'univers telle qu'elle est l'objet du décret divin. Cependant, l'homme entre dans les intentions divines et la volonté universelle de Dieu, quand il veut tel bien particulier selon les lumières qui lui sont données, en ordonnant ce bien, au meilleur de sa connaissance, au bien commun de l'univers. Il lui suffira quelquefois dans l'hypothèse où il n'aurait aucune lumière sur le bien de l'ensemble, de vouloir son bien particulier, puisqu'ainsi il sert le bien du tout en jouant parfaitement son rôle de partie. C'est déjà se conformer à la volonté divine sur le bien du tout, puisqu'il est dans les desseins de Dieu qu'en cherchant son bien particulier on serve ainsi le bien de l'ensemble. Il existera donc chez nous un décalage entre le *volitum materialiter* et le *volitum formaliter,* alors qu'en Dieu ces deux formalités s'identifieront.

> In objecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis . . . Et sic ex parte objecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti: ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materialem: objectum enim est quasi materia actus; unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis; ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus; et hæc conformitas est secundum causam finalem [74].

[73] *S.T.*, I^{a}-II^{ae}, q. 19, a. 10.
[74] *De Verit.*, q. 23, a. 7.

A la lumière de ces principes et de ces distinctions, il est maintenant possible de comprendre pourquoi la charité bien entendue commence par soi-même, bien que du point de vue sapientiel et objectif il puisse se rencontrer plus d'amabilité dans le prochain et dans toute la cité céleste que dans soi-même. Ainsi s'explique le décalage entre le degré d'amour du point de vue intensif et le degré d'amour du point de vue objectif. Il correspond à la différence qui sépare le *volitum materialiter* du *volitum formaliter*. Du point de vue de Dieu, qui veut toute chose sous la raison de bien commun, l'amour se mesure exactement sur le degré de bonté participé par les créatures, bien qu'il soit aussi dans ses desseins que chaque personne préfère son propre bonheur à celui des autres. Mais une raison particulière peut me faire préférer *intensive* ma béatitude subjective, qui objectivement peut représenter moins de bonté objective. Cette raison particulière est fondée sur la différence entre l'objet formel de la providence divine et celui de la volonté d'une créature.

> Charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est sicut Deus ad id quod suum est. Quædam enim possumus ex caritate velle quia sunt nobis convenientia, quæ tamen Deus non vult quia non convenit ei ut ea velit [75]. [. . .]

Le don de la charité est donné à chaque âme pour qu'elle s'unisse, elle personnellement, à Dieu. Elle doit avant tout assurer ce contact qui la rendra heureuse. Et c'est ainsi qu'elle entre dans les intentions de la volonté universelle de Dieu, qui tout en voulant d'abord le bien de l'ensemble, veut que chaque âme se préoccupe d'abord de sa propre félicité. Saint Thomas dit que, dans l'état de gloire, tous se conformeront à Dieu matériellement, mais il ajoute aussitôt le correctif suivant à savoir que chaque personne devra s'aimer plus que le prochain parce que c'est à cela que pourvoit le don de charité:

> In statu tamen gloriæ, omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad quod Deus circa hoc vult; et ideo non formaliter sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt [76].

Cependant

> Aliquis plus seipsum diliget quam proximum . . . Ad hoc etiam donum caritatis unicuique confertur a Deo ut primo quidem mentem

[75] *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 7, ad 2.
[76] *S.T.*, II^{a}-II^{ae}, q. 26, a. 13.

suam in Deum ordinet, quod pertinet *ad dilectionem sui-ipsius* [77]. [Nous soulignons.]

C'est parce qu'il en est ainsi, c'est parce que chaque bienheureux est plus attaché à son propre bonheur qu'à celui des autres, que dans l'hypothèse où, pour une manifestation plus parfaite de la justice divine, la damnation d'une personne singulière serait requise, celle-ci ne serait pas tenue et ne devrait d'aucune façon désirer sa propre damnation, puisque cela supposerait sa séparation d'avec Dieu. On pourrait même ajouter que même du point de vue sapientiel et objectif de Dieu, la préférence du bien de l'ensemble au bien privé de telle personne ne saurait jamais procéder d'une volonté positive, mais seulement d'une volonté permissive, tant il est vrai que la personne garde en face du bien commun un droit d'immunité que Dieu même se doit de respecter. C'est compte tenu de toutes ces réserves qu'il est permis de parler et de la transcendance de la personne et de la primauté du bien commun.

III. — CONCLUSION.

La conclusion de cette étude voudrait reprendre en condensé les résultats de notre enquête. Elle nous apparaît plus vraie que jamais, cette réflexion de Maritain, qu'il n'est rien de plus faux que d'opposer l'une à l'autre la transcendance de la personne et la primauté du bien commun. C'est bien plutôt d'une mutuelle implication qu'il s'agit aux divers niveaux de sociétés où la personne a à poursuivre son destin. Aussi ne nous sommes-nous pas engagés dans ce débat avec l'intention de revendiquer pour la personne une transcendance absolue, mais bien d'en mesurer l'étendue en tenant compte des exigences du bien commun. Or ce degré de transcendance nous est apparu suffisant chez saint Thomas, pour qu'il soit légitime de parler de personnalisme thomiste. Mais c'est un personnalisme qui s'accorde si bien avec la primauté du bien commun qu'il fait consister la grandeur de la personne dans son ordination au bien commun suprême, Dieu, qu'elle aime plus que son bien propre privé. En deçà de ce sommet, la primauté du bien commun ne joue plus avec la même rigueur. Et c'est à ce moment que se fait sentir une tension entre

[77] IDEM, *ibid.*

la personne et le bien commun. A l'égard de tout bien commun créé, la personne offre d'une façon ou d'une autre un nœud de résistance qui lui permet de transcender sous quelque aspect les touts créés, non sans se plier en même temps aux demandes du bien commun.

Ainsi les personnes dans l'univers, dans lequel elles entrent en compagnie des êtres irrationnels, subissent la condition de partie selon qu'elles représentent un type d'être de plus dans le déploiement varié de toutes les créatures. Mais, les personnes tenant le rang des parties les plus nobles, à titre d'êtres subsistants spirituels, l'ordination de l'univers est telle qu'elle concourt en dernière analyse à leurs activités d'amour et de connaissance par quoi les natures intellectuelles représentent *intensive* et *collective* plus parfaitement Dieu.

Passant à l'univers lui-même des personnes, pour autant qu'il forme la société politique et la société des justes, nous avons vu que dans l'ordre temporel et politique, la vie de contemplation, qui est l'ultime épanouissement personnel de chaque personne, est préférable à la vie active *ratione dignitatis,* alors que *ratione utilitatis, necessitate caritatis,* la vie active, l'emportant, demandera quelquefois de sacrifier les loisirs de la contemplation. Car l'homme dans la cité terrestre a, selon certains biens, raison de partie ordonnée au tout. Il se doit à l'œuvre commune pour autant que la justice et la charité règlent ses rapports avec les autres hommes. Il reste, tout de même, que ses obligations de justice et de charité, en lui imposant d'accepter sa condition de partie, ne militent pas contre ses intérêts spirituels, mais contribuent au contraire au haussement de sa vie morale, autant dire de sa vie de personne.

Sous l'angle maintenant où les hommes sont tous appelés à la contemplation, ils forment une nouvelle société, centrée cette fois sur un double bien commun: l'extrinsèque et l'intrinsèque, vis-à-vis desquels la charité règle les rapports de la personne singulière. Chacune est, en un certain sens, seule avec son Dieu, sans intermédiaire créé obligé qui s'immisce dans ses activités personnelles de contemplation. Ce Dieu, elle l'aime plus qu'elle-même parce qu'il est un bien commun préférable de tout point à la partie. Et Lui la transcende de la plénitude de son être dont dépend le bonheur personnel de l'âme. Là s'éteint la transcendance de la personne. Mais, il faut

ajouter, que c'est au point où elle s'arrête devant Dieu qu'elle s'affirme à l'égard de tout le créé. Car la Source de tout bien, par conformité à sa volonté, l'âme l'aime aussi dans ses communications créées, mais en se portant d'abord sur elle avant de s'ordonner à celles-ci. Voilà la première transcendance dont elle jouit et qui à la rigueur n'est pas encore la transcendance de son bien privé, mais provient en elle de la préférence qu'elle doit accorder au bien commun extrinsèque sur tout bien commun intrinsèque. C'est pourquoi, cette transcendance, fondée sur le fait que la personne est d'abord voulue pour Dieu, ne l'empêche pas comme créature et partie d'un ensemble d'être, sous cet aspect, voulue comme ordonnée à ce tout de communications créées avant d'être voulue pour ses actes immanants de connaissance et d'amour par quoi elle s'achève subjectivement. Il nous semble, comme nous l'avons dit, que Maritain ne s'en soit tenu explicitement qu'à ce point de vue. Toutefois cette transcendance se meut bientôt en transcendance du bien privé de la personne, quand se plaçant du côté de la personne en quête de félicité, on la voit s'attacher plus étroitement à sa béatitude subjective qu'à celle de toute la cité céleste à quelque degré de participation que les autres bienheureux soient parvenus, puisque la charité lui est d'abord donnée pour s'unir personnellement à Dieu, et que chaque personne singulière n'est pas de nécessité immédiatement responsable du bien commun, objet formel de la Providence divine, auquel il lui est demandé de ne se conformer que *formaliter*.

Voilà ce qu'il faut entendre par le personnalisme de Maritain. Il respecte la primauté du bien commun au moment même où il exalte la vocation personnelle de chaque âme appelée à toucher Dieu dans la solitude de la contemplation. Cette rencontre personnelle avec Dieu est la seule qui réponde parfaitement et à la rigueur exclusivement à ses aspirations, non seulement parce qu'aucune créature, fût-ce l'ensemble de l'univers, ne peut combler cette attente, mais encore parce que la personne sait bien que Dieu seul peut la pénétrer dans les profondeurs de subjectivité. Ne rejoignons-nous pas ici les aspirations des existentialistes, personnalistes à différents titres, aspirations vers l' « autre » qui puisse comprendre leur « moi » ? Mais cette angoisse ne sera en voie de disparaître qu'au moment où le

dialogue s'engagera avec l' « Autre » par excellence, en qui seul je serai vu à découvert et qu'en même temps je verrai à découvert. L'existentialisme ne cherche-t-il pas à retrouver par la voie de la subjectivité ce que saint Thomas nous a exposé par la vie des concepts ? Il a fait fausse route avec Sarte en prenant une orientation anthropocentrique et du coup tournée sur une subjectivité fermée, mais par manque de fidélité aux appels de la subjectivité travaillée par l'inquiétude de l'absolu. Le personnalisme thomiste, sensible à l'angoisse de la personne, dissipe le malaise par une attitude franchement théocentrique.

Jacques CROTEAU, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

GASTON DUMEIGE. — *Richard de Saint-Victor et l'Idée chrétienne de l'amour.* Paris, Presses universitaires de France, 1952. 22 cm., 200 p. 700 francs. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine.)

La thèse principale du R. P. G. Dumeige, s.j., est sans contredit au point de vue de l'exposition de la pensée si souvent ardue de Richard de Saint-Victor un véritable chef-d'œuvre, qui fait honneur à l'Université de Paris. Richesse du vocabulaire, élégance et clarté du style, profondeur de la pensée, finesse psychologique, netteté du développement, fidélité scrupuleuse à la doctrine et même au lexique ricardien, telles sont les qualités maîtresses de cet ouvrage.

Deux conclusions se dégagent principalement de ce travail. Pour la doctrine, premièrement, l'œuvre de Richard est de tonalité essentiellement religieuse et l'amour y est reconnu comme valeur suprême (p. 155). Quant à la méthode, l'amour, envisagé comme moyen d'investigation de la vérité, joue également un rôle capital, car il est conçu comme un au-delà de la connaissance rationnelle, comme une faculté d'intuition et un sens du concret (p. 157). Cela explique la grande fidélité de Richard à l'expérience extérieure et intérieure, de même que son sens aigu de la valeur de la personne comme spontanéité vivante (p. 160). Nous nous permettrons cependant quelques remarques relatives à la méthode et à l'information scientifique de l'auteur. On regrette que la si importante question de la vie de Richard et de la chronologie de ses œuvres soit traitée dans un pauvre appendice, fait en tout et pour tout de quelques vagues indications. Un inventaire complet des manuscrits de ces ouvrages et de leurs *incipit* et *explicit*, nous aurait plus instruits que tous ces renseignements, pour la plupart, de seconde main. Que dire alors de l'authenticité de plusieurs œuvres attribuées à Richard ! L'auteur n'en dit presque rien. D'autre part il signale « que certaines œuvres seraient à lui restituer » (p. 171). On aimerait savoir lesquelles ? A part une allusion à Alexandre de Halès, pas un mot non plus de l'influence de Richard sur la pensée scolastique et la spiritualité du XIIIe siècle. Ce dernier point, cependant, a été admirablement mis en lumière par le savant paléographe et archiviste dominicain, le R. P. Axters, dans le premier volume de son grand ouvrage, écrit en flamand: *Histoire de la Spiritualité dans les Pays-Bas* (Anvers 1950). De même, il eût été intéressant de noter, qu'au XIIIe siècle, ses œuvres les plus goûtées, furent, à part son *De Trinitate,* le *Liber Objectionum magistri Andree contra Judæos de nostro Emmanuele* et le *Liber Contemplationum Richardi S. Victoris* (le *Benjamin Major* ?) (voir *Chart. Univ. Par.*, t. 1, p. 644, n° 530). Une autre question nous intrigue: l'identification de Pierre de Saint-Victor, mentionné à côté de Hugues, de Richard et d'Adam de Saint-Victor dans une lettre de l'Université de Paris au pape Jean XXII. Le père Denifle pense qu'il

s'agit du maître Pierre le Mangeur, « qui in provecta ætate ad Victorinos se contulit » (*Char. Univ. Par.*, t. 2, p. 208-209, n° 751). Comme date de la mort de Hugues de Saint-Victor, l'auteur donne l'année 1141. Et il se demande si Richard a pu être élève direct de Hugues. Nous pencherions pour l'affirmative. En effet, le *Polychronicon* de Ranulphe de Higden place la mort de Hugues aux environs de 1148 et ajoute: « His temporibus *floruit* Ricardus de Sancto Victore » (vol. VIII, éd. de Londres 1882, p. 8-10). Quant à la bibliographie, il faut y ajouter une traduction anglaise abrégée du *Benjamin Minor*, parue dans *The Irish Ecclesiastical Record*, (5e sér., 8 [1916], p. 152-68). D'ailleurs, il existait déjà au XIVe siècle une ancienne traduction anglaise de cet écrit.

Malgré ces remarques, les grands mérites de ce livre nous font attendre avec impatience la publication de la thèse complémentaire: *Richard de Saint-Victor, Lettre à Séverin sur la charité . . . , texte critique avec introduction, notes et traduction.*

Adriaan PATTIN, o.m.i.

* * *

LOUIS-B. GEIGER, o.p. — *Le Problème de l'Amour chez saint Thomas d'Aquin.* Montréal, Institut d'études médiévales, 1952. 19 cm., 131 p. (Conférences Albert-le-Grand, 1952.)

Aux cinq volumes déjà parus des « Conférences Albert-le-Grand », vient s'ajouter: *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, par le R. P. L.-B. Geiger, o.p. Un petit chef-d'œuvre de clarté et de profondeur. L'auteur s'en prend à la thèse bien connue, que le père Rousselot avait exposée dans son beau livre: *Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen Âge.* Il veut montrer, en citant et en analysant les textes, la véritable pensée du Docteur Angélique. Saint Thomas est d'abord et avant tout *un théologien chrétien.* Pour Aristote, l'homme atteint sa perfection quand il a conquis l'indépendance et la liberté, grâce à la domination de l'appétit rationnel sur l'appétit sensible (p. 129). L'homme parfait est donc un sage. Pour saint Thomas, au contraire, l'homme est un enfant de Dieu. Il est par Dieu, pour Dieu et à la ressemblance de Dieu (p. 130). Jamais, on ne peut faire abstraction de ce lien fondamental qui rattache l'homme et la créature à son Principe. « En d'autres termes, pour expliquer qu'un être comporte dans *sa nature même* l'amour de Dieu et l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, alors qu'une nature, d'après la doctrine des philosophes, ne porte que sur son propre bien, saint Thomas recourt à la dépendance de tout être à l'égard du bien qui est Dieu. Ce qui revient à dire, si je ne me trompe, que la créature aime Dieu naturellement plus qu'elle-même parce qu'elle tient de Dieu, qui est bon, son être et sa bonté » (p. 124).

Remercions le R. P. Geiger de nous avoir donné en peu de pages un exposé brillant et sûr d'un problème trop peu étudié et pourtant si fondamental dans le thomisme.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

* * *

JOSEPH MARÉCHAL, s.j. — *Le Point de Départ de la Métaphysique.* Cahier V. *Le thomisme devant la philosophie critique.* Deuxième édition. Bruxelles, l'Édition universelle; Paris, Desclée de Brouwer, 1949. In-8°, 625 p.

Réédition du livre bien connu du regretté père Maréchal, depuis plusieurs années introuvable chez les libraires.

Le texte de cette édition, dont le père Maréchal eût aimé faire une refonte complète, est celui de 1926. L'éditeur, le père L. Malevez, s.j., a seulement ajouté en fin d'ouvrage, un court article, publié jadis par le père Maréchal lui-même dans la *Revue néo-scolastique de Philosophie,* et intitulé: *A propos du point de départ de la métaphysique.*

Le cahier V du *Point de départ de la métaphysique* ayant été analysé très souvent en beaucoup de comptes rendus, d'articles et de manuels d'épistémologie et de métaphysique, il est inutile d'y revenir. Ajoutons seulement ceci: on a certes le droit de ne pas être d'accord avec les opinions du père Maréchal; mais il est juste d'y voir l'œuvre d'un grand philosophe, un des plus grands, peut-être, de ce siècle.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

* * *

Bibliografia filosofica del siglo XX. Buenos Aires, Ediciones Peuser, 1952. 23 cm., 467 p.

En juillet 1952, l'Institut de science bibliothéconomique de l'Université de Buenos Aires, avec l'aide du Gouvernement argentin, organisait une exposition internationale d'ouvrages philosophiques. Toutes les opinions et toutes les écoles étaient représentées. Le R. P. Quiles, s.j., directeur des publications de la Faculté de philosophie de l'Université de Buenos Aires, rédigea, selon le Système Décimal, le catalogue de cette exposition. C'est ce catalogue que comprend le présent volume, qui n'a pas la prétention d'être une nomenclature exhaustive de tous les ouvrages philosophiques parus depuis 1900, mais simplement de dresser la liste, avec les indications bibliographiques coutumières, des 4.000 livres ou publications qui furent en montre durant l'exposition. La plupart naturellement sont en espagnol; mais il y en a aussi un très grand nombre en allemand, français, anglais et italien. On est surpris du petit nombre d'ouvrages en latin.

La liste est réellement imposante, quoique, si l'on devait considérer toute la production philosophique de notre siècle, il faudrait avouer qu'elle est bien incomplète. Cependant, ce n'est pas la faute de l'éditeur, s'il ne mentionne qu'une fraction des publications canadiennes, par exemple; car, du Canada, la seule organisation, soit universitaire ou éditrice, qui ait pris part à l'exposition, fut l'Institut d'Études médiévales de l'Université de Montréal.

Hâtons-nous d'ajouter que ce volume, d'une utilité incontestable, mérite une place dans toute bibliothèque sérieuse.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Les messes manuelles

Quelques considérations au sujet de la célébration de messes manuelles chantées dans les églises non paroissiales, les oratoires publics et les oratoires semi-publics

Que faut-il penser des statuts synodaux de certains diocèses, dans lesquels il est décrété:

1° qu'une grand-messe manuelle ou recommandée ne peut être chantée que dans les églises paroissiales et subsidiaires, ou dans les églises et chapelles paroissiales, ou dans les églises paroissiales et les oratoires publics;

2° que dans l'oratoire semi-public d'un séminaire, d'un collège ou d'une communauté religieuse il n'est permis de chanter que des grand-messes recommandées par le personnel, la communauté ou les pensionnaires; ou que dans les chapelles des religieux et des religieuses, les messes chantées prescrites par les Constitutions de la communauté ou pour le repos des âmes des religieux ou des religieuses sont les seules permises; ou que les seules églises paroissiales et subsidiaires peuvent recevoir des messes manuelles chantées au taux fixé pour elles par le synode diocésain (taux dans lequel il est spécifié quelle part en revient au célébrant comme honoraire proprement dit, à la fabrique d'église comme ressources pour payer les dépenses du culte, et au curé comme émolument ou droit d'étole) et que les maisons religieuses ou les maisons pieuses ne peuvent demander à leur chapelain ou aumônier d'autres messes chantées que celles qu'elles font célébrer à leur propre intention et qu'elles rétribuent elles-mêmes, conformément au taux spécial fixé pour ces messes chantées (taux très inférieur à celui fixé pour les messes chantées dans une église paroissiale); ou qu'il n'est pas permis aux chapelains, aux aumôniers, aux recteurs d'églises non paroissiales et aux autres prêtres de recevoir des honoraires de messes chantées, si ce n'est pas en faveur d'une

église paroissiale, et que ces honoraires (même s'ils proviennent d'autres diocèses ou s'ils ont été offerts spontanément *intuitu personæ*) doivent être remis sans retard et intégralement soit au curé de la paroisse, soit à l'Ordinaire du lieu (à la Curie diocésaine), qui se chargera de les transmettre à des paroisses indigentes ?

Pour répondre adéquatement à cette question complexe, il est absolument nécessaire, nous semble-t-il, d'exposer systématiquement les principes fondamentaux du *Code de Droit canonique* quant à la célébration des fonctions sacrées dans les églises non paroissiales, les oratoires publics et les oratoires semi-publics, et quant à l'acceptation et la transmission des honoraires de messes manuelles; ce n'est qu'à la lumière de ces principes, en effet, que l'on peut déterminer en connaissance de cause si, et en quelle mesure, ces décrets synodaux, ou certaines parties de ces décrets, sont légitimes ou non.

Nous exposerons donc d'abord les principes de solution — en tenant particulièrement compte, au cours de notre exposé, des messes manuelles chantées, — pour examiner et juger ensuite, à la lumière de ces principes, les principaux points des décrets synodaux en question.

I. — Principes fondamentaux du Code concernant la célébration des fonctions sacrées et particulièrement des messes manuelles chantées.

A. Dans les églises non paroissiales et les oratoires publics.

D'après les deux canons fondamentaux en cette matière, notamment le can. 1171 (qui, en vertu du principe général énoncé au can. 1191, § 1, s'applique aux oratoires publics aussi bien qu'aux églises) et le can. 1191, § 2 (qui se réfère directement aux oratoires publics et est proposé explicitement par le législateur lui-même [« quare »] comme une simple application du principe général énoncé au can. 1191, § 1), *dans tout oratoire public régulièrement consacré* ou bénit, et de ce fait légitimement dédié au culte divin, *comme dans toute église*, il est permis de célébrer *toutes les « fonctions sacrées »*, ou, selon des formules équivalentes usitées dans des canons parallèles, tous les « rites ecclésiastiques » ou « rites sacrés » (can. 1171), toutes les « fonctions ecclésiastiques » et tous les « offices divins » (can. 1193,

coll. can. 1165, § 1, et 482), c'est-à-dire, conformément à la notion proposée par le législateur lui-même au can. 2256, n° 1, « toutes les fonctions du pouvoir d'ordre qui de droit divin ou ecclésiastique se rapportent au culte divin et ne peuvent être accomplies que par des clercs », *salvis iuribus paræcialibus, privilegiis et legitimis consuetudinibus (can. 1171) et salvo contrario rubricarum præscripto* (can. 1191, § 2).

Puisque la messe chantée, tout comme la messe basse, est incontestablement une « fonction sacrée », il est évident que la *permission positive* accordée en principe par rapport à « toutes » les fonctions sacrées s'étend également aux messes chantées, aux messes manuelles ou recommandées aussi bien qu'aux autres; et puisque cette permission positive est *accordée par une loi générale* émanant du législateur suprême, à laquelle nul législateur inférieur n'a le droit de déroger de sa propre autorité, il est tout aussi évident qu'*un évêque ou un synode diocésain n'a pas le pouvoir d'interdire ou de limiter la permission de célébrer des messes chantées, recommandées ou non, dans les églises non paroissiales et les oratoires publics et d'en réserver la célébration aux seules églises paroissiales, si ce n'est dans les cas et dans la mesure où le législateur suprême le lui permet,* c'est-à-dire pour une des quatre raisons expressément indiquées aux canons 1171 et 1191, § 2.

En vertu de ces canons, le droit de célébrer des messes chantées dans les églises non paroissiales et les oratoires publics n'est sujet à interdiction ou limitation que dans les cas suivants:

1° quand un *privilège spécial du Saint-Siège* ou une *coutume diocésaine* légitimement prescrite pendant quarante ans réserve ce droit à certaines églises déterminées, par exemple, aux seules églises paroissiales;

2° quand *les rubriques* le défendent;

3° *quand et dans la mesure où la célébration de messes chantées,* ou spécialement la célébration de messes chantées manuelles ou recommandées, dans les églises non paroissiales et les oratoires publics *lèse éventuellement certains « droits paroissiaux ».*

Cette éventualité peut-elle se vérifier réellement en pratique conformément aux principes du Code ? Puisque le Code ne contient

aucune disposition particulière à ce sujet, cette question ne peut être correctement résolue qu'en recourant aux principes du Code quant aux « fonctions sacrées » en général et en examinant si et en quelle mesure ces principes généraux s'appliquent à la célébration de messes chantées, soit de toutes, soit de messes chantées manuelles ou recommandées.

Voici comment nous croyons devoir la résoudre.

Il semble absolument certain qu'en dehors des « *fonctions paroissiales* », c'est-à-dire des « *fonctions réservées au curé* », qui sont taxativement énumérées au can. 462 et parmi lesquelles ne figure pas la célébration de messes chantées, ni manuelles ou recommandées ni autres, il est des *fonctions sacrées simplement sacerdotales* dont la célébration dans les églises non paroissiales et dans les oratoires publics *peut réellement,* en certaines circonstances au moins, *léser certains « droits paroissiaux » ou « nuire au ministère paroissial »,* (comme il est dit au can. 482) et être de ce fait sujette à interdiction ou limitation, en vertu des can. 1171 et 1191, § 2.

a) Vu que le législateur suprême a décrété aux can. 1171 et 1191, § 2 qu'*en principe, toutes* les fonctions sacrées simplement sacerdotales sont permises dans les églises non paroissiales et les oratoires publics, il est évident que *per se et in ordinarie contingentibus, aucune* de ces fonctions ne peut être jugée contraire aux droits paroissiaux, et, en conséquence, que *les détriments spirituels ou temporels ordinaires ou communs,* que l'existence de ces églises et de ces oratoires et la permission générale d'y célébrer les fonctions sacrées simplement sacerdotales entraînent ordinairement et quasi inévitablement pour l'église paroissiale et le curé (tels que: la diminution du nombre de fidèles qui fréquentent l'église paroissiale et, en conséquence, la diminution des offrandes et des messes manuelles recommandées; la nuisance au ministère paroissial par le fait que les fidèles, qui ne fréquentent pas l'église paroissiale, n'y assistent pas à l'instruction catéchétique ou au prône dominical, n'y entendent pas les bans de mariage et les autres informations concernant la vie et l'organisation paroissiales, etc.) *ne suffisent pas* pour que les « droits paroissiaux » soient censés lésés et, par conséquent, pour qu'à ce titre des fonctions sacrées y soient censées prohibées ou sujettes à interdiction ou limi-

tation de la part de l'Ordinaire du lieu. Le législateur suprême n'ignorait nullement que la permission générale accordée par lui aux églises non paroissiales et aux oratoires publics entraînerait les détriments en question; en l'accordant malgré cela, il insinue d'une manière non équivoque que cette permission n'est pas sujette à restriction pour ces seuls détriments-là.

L'Ordinaire du lieu lui-même est raisonnablement censé n'avoir donné son consentement à l'érection de ces églises et de ces oratoires, conformément aux prescriptions des can. 1162 et 1191, qu'après avoir mûrement examiné et pesé tous ces détriments et après avoir estimé qu'ils seraient compensés par l'utilité que leur existence procurerait aux fidèles.

Il est à noter, du reste, que la plupart de ces détriments ordinaires seront pratiquement éliminés ou du moins sensiblement diminués par l'application des mesures préconisées à cet effet par le Code. Quant aux détriments spirituels, il suffit de citer entre autres les can. 467, § 2, 483; 1171, deuxième partie; 609, § 3; 1336. Quant aux détriments temporels (qui en pratique jouent souvent le plus grand rôle !), il ne manque pas non plus de moyens entièrement conformes au droit pour y remédier dans une large mesure; ainsi, par exemple: en vertu du can. 1502 l'Ordinaire du lieu peut prescrire que tous les fidèles d'une paroisse concourent régulièrement à pourvoir à ses besoins par le payement de dîmes ou d'autres contributions appropriées; en vertu du can. 1503 l'Ordinaire du lieu peut permettre aux curés de faire des collectes dans leur paroisse en faveur des œuvres paroissiales; en vertu de différents canons du Code (can. 463, § 1; 1507, § 1; 1234, § 1, etc.), l'autorité ecclésiastique compétente peut prendre les mesures opportunes pour que les droits d'étole et les prestations auxquelles les curés ont droit pour l'accomplissement des différents devoirs de leur ministère paroissial, soient proportionnés à leurs besoins réels, etc.

b) *Exceptionnellement* cependant, à cause de circonstances spéciales, il *peut* arriver que la permission générale de célébrer dans les églises non paroissiales et oratoires publics *toutes* les fonctions sacrées simplement sacerdotales entraîne pour *certaines* paroisses ou *certains* curés *des détriments extraordinaires et spéciaux*, qui lèsent

réellement certains « droits paroissiaux » déterminés, particulièrement certains droits temporels du curé, et que les mesures générales, préconisées par le Code pour remédier aux détriments ordinaires ne suffisent pas à empêcher ou à éliminer; par exemple, dans le cas où la dot du bénéfice paroissial est constituée par les oblations volontaires des fidèles, qui, conformément aux exigences des can. 1410 et 1450, § 1, étaient certaines et suffisantes au moment où le bénéfice fut érigé, mais qui sont devenues incertaines et insuffisantes dans la suite à cause du fait que beaucoup de fidèles abandonnent régulièrement l'église paroissiale pour fréquenter une église non paroissiale ou un oratoire public.

En ce cas l'Ordinaire du lieu a-t-il le droit d'interdire ou de limiter certaines fonctions sacrées dans les églises non paroissiales et les oratoires publics, en vue d'éviter ou d'éliminer la lésion de certains droits paroissiaux ?

1. *Quant aux églises et oratoires publics des religieux exempts,* il est hors de doute que l'*Ordinaire du lieu n'a pas le pouvoir* d'y interdire ou d'y limiter les fonctions sacrées simplement sacerdotales, en vue de sauvegarder les droits paroissiaux. En vertu du can. 615, en effet, l'exemption dont ces religieux jouissent (soit en vertu du droit commun, quand il s'agit de réguliers, soit en vertu d'un privilège apostolique, quand il s'agit des autres) s'étend également à leurs maisons et à leurs églises et ne souffre d'exceptions que dans les cas expressément prévus par le droit; or, quant à la célébration des fonctions sacrées dans leurs églises et leurs oratoires publics, non seulement le droit commun ne les soumet pas à la juridiction de l'Ordinaire du lieu, mais, au contraire, il rappelle explicitement leur exemption dans la deuxième partie du can. 1171. Il est évident que la célébration des fonctions sacrées dans leurs églises et oratoires, tout comme dans les autres, peut causer un détriment réel aux droits paroissiaux; mais c'est aux supérieurs religieux, et non à l'Ordinaire du lieu, qu'il appartient de prendre à cet effet les mesures appropriées (can. 609, § 3); au cas où ces supérieurs négligeraient de le faire, il ne reste à l'Ordinaire du lieu que le recours au Saint-Siège (can. 617, § 1).

2. *Quant aux églises et oratoires publics non exempts* de la juridiction de l'Ordinaire du lieu, *le droit* de celui-ci d'interdire ou de limiter certaines fonctions sacrées, en vue d'éviter la lésion de certains droits paroissiaux, *nous semble indéniable.* Il résulte clairement, en effet, du can. 1171 lui-même (coll. can. 1191, § 1): tout d'abord, et d'une manière directe, du fait même que la célébration des fonctions sacrées dans les églises non paroissiales et oratoires publics y est déclarée explicitement sujette à prohibition ou à restriction, quand elle lèse des droits paroissiaux; ensuite, au moins d'une manière indirecte, de l'affirmation spéciale contenue dans la deuxième partie de ce canon, relativement au pouvoir de l'Ordinaire du lieu de déterminer les heures des fonctions sacrées dans les églises et oratoires publics non exempts; le pouvoir susdit y est indiqué, en effet, non comme le seul moyen dont il dispose pour sauvegarder les droits paroissiaux et les exigences du ministère paroissial, mais comme le principal, celui dont il dispose avant tout, « præsertim ». Si, au jugement de l'Ordinaire du lieu, ce moyen ne suffit pas à cet effet, il semble donc entièrement conforme à l'intention du législateur qu'il prenne d'autres mesures appropriées, et parmi elles, celle d'y interdire ou d'y limiter au besoin la célébration de certaines fonctions sacrées. Que telle soit bien l'intention du législateur se trouve confirmé, nous paraît-il par le can. 482, dans lequel il statue explicitement quant aux recteurs d'églises, dont il est question au can. 479, § 1 (les recteurs d'églises annexées à une maison religieuse y sont explicitement exceptés), qu'en cas de doute si la célébration de certaines fonctions sacrées dans leur église cause réellement un détriment au ministère paroissial (et à plus forte raison si la chose est certaine !), il appartient à l'Ordinaire du lieu de dirimer la chose et de prescrire les normes opportunes pour l'éviter.

c) *Le pouvoir exceptionnel de l'Ordinaire du lieu* d'interdire ou de limiter la célébration de certaines fonctions sacrées *dans les églises et oratoires publics soumis à sa juridiction comprend-il le pouvoir d'y interdire ou d'y limiter la célébration de messes chantées, manuelles ou autres ?*

Il nous semble certain que *ce pouvoir ne lui appartient pas* et qu'en l'exerçant il agit contre la volonté du législateur suprême. En

vertu du can. 1171 le pouvoir d'interdire ou de restreindre la célébration de certaines fonctions sacrées dans ces églises et ces oratoires ne lui appartient, comme nous avons exposé plus haut, que dans le cas exceptionnel et dans la mesure où cette interdiction ou cette restriction est nécessaire pour éviter ou éliminer un détriment extraordinaire aux droits paroissiaux. Or, il est évident que le simple fait d'y *chanter* une messe, au lieu de la lire, ne peut pas être *raisonnablement* censé causer un préjudice spécial aux droits paroissiaux. Il est tout aussi évident, nous semble-t-il, que le simple fait de *recevoir* pour une messe, que le prêtre a le droit d'y chanter, *un juste honoraire* (conforme aux prescriptions éventuelles de l'Ordinaire du lieu) de la part d'un fidèle qui la lui a recommandée, ne peut pas davantage être *raisonnablement* censé causer un tel préjudice aux droits paroissiaux. Le législateur suprême reconnaît formellement aux fidèles le droit de demander l'application d'une messe, lue ou chantée, à n'importe quel prêtre de leur choix qui a le droit de la lire ou de la chanter, et aux prêtres, le droit de recevoir un juste honoraire pour toute messe qu'il lit ou chante légitimement (can. 809 et 824, § 1) ; en interdisant aux prêtres de recevoir l'honoraire en question, l'Ordinaire du lieu lèserait un droit formel des uns et des autres et agirait incontestablement contre l'intention du législateur suprême.

B. Dans les oratoires semi-publics.

Le can. 1193 statue que *dans tout oratoire semi-public* légitimement érigé (conformément aux stipulations du can. 1192) il est permis de célébrer *tous les offices divins ou toutes les fonctions ecclésiastiques, sauf* celles que les rubriques y défendent et *celles* — « aliqua » ou quelques-unes, dit le canon — que l'*Ordinaire a exceptées.*

Le principe fondamental est donc le même que celui énoncé aux can. 1171 et 1191, § 2 par rapport aux églises non paroissiales et aux oratoires publics, *avec cette différence notable* cependant que dans les oratoires semi-publics la célébration des fonctions sacrées n'est pas seulement sujette à limitation au cas et dans la mesure où elle est contraire à un privilège apostolique, à une coutume légitimement prescrite, aux rubriques et aux droits paroissiaux, conformément à ce que nous avons exposé plus haut (quoique ces limitations ne soient

pas expressément rappelées au can. 1193, il est évident qu'elles valent également par rapport aux oratoires semi-publics), mais qu'*elle est en outre directement sujette à restriction de la part de l' « Ordinaire »*.

Il importe de noter d'emblée que l' « *Ordinaire* », auquel le Code reconnaît formellement le droit d'interdire ou de restreindre l'exercice de certaines fonctions sacrées simplement sacerdotales, n'est pas toujours ni dans tous les cas l'Ordinaire du lieu; cet « Ordinaire » est *celui avec l'autorisation duquel l'oratoire semi-public a été érigé*, conformément aux stipulations du can. 1192, § 1, coll. can. 198, c'est-à-dire: quand il s'agit d'oratoires semi-publics de *religions cléricales exemptes, le Supérieur majeur* de cette religion (can. 198, § 1, coll. can. 488, n° 8), *et lui seul*; — quand il s'agit d'oratoires semi-publics *non exempts, l'Ordinaire du lieu* (can. 198, § 2).

Quant à l'*extension du pouvoir de l'Ordinaire* compétent en cette matière, le can. 1193 statue qu'il peut excepter l'exercice de « *quelques* » fonctions sacrées. Desquelles ? Et dans quelle mesure ? Il ne le détermine pas. Nous nous efforcerons de le faire nous-même, en nous basant sur les données du Code et sur les principes de la saine raison.

a) Il est évident que l'*Ordinaire ne peut pas* interdire ou limiter les fonctions sacrées, dont l'exercice est permis en principe par le droit commun, *dans une mesure telle* que, soit à cause du nombre, soit à cause de la nature des fonctions que l'interdiction ou la limitation atteint, le bénéfice d'un oratoire semi-public devient pratiquement illusoire pour la communauté en faveur de laquelle il a été concédé ou que l'oratoire ne répond plus au but en vue duquel la célébration de toutes les fonctions sacrées est généralement accordée par le législateur suprême.

b) Il n'est pas moins évident que l'Ordinaire compétent, qui, selon une déclaration explicite du can. 1192, § 2, a le pouvoir de retirer l'autorisation antérieurement donnée et de convertir l'oratoire semi-public à un usage profane, *ne peut pas*, une fois l'autorisation donnée et aussi longtemps qu'elle perdure, *imposer des restrictions qui sont contraires aux droits essentiels* que le droit commun reconnaît *positivement* à tout oratoire semi-public: ainsi, par exemple, vu le can. 1249, il n'a pas le droit d'obliger les membres de la commu-

nauté, en faveur de laquelle l'oratoire a été érigé, à assister le dimanche à une deuxième messe dans l'église paroissiale ou dans un oratoire public, quand ils ont déjà assisté à une messe dans leur oratoire; vu le can. 869, il n'a pas le droit d'interdire, sauf dans des cas particuliers, qu'un prêtre, qui y célèbre légitimement la sainte messe, distribue la sainte communion aux assistants; *vu les can. 809 et 824, § 1, il n'a pas le droit d'interdire que le prêtre, qui y lit ou chante légitimement la messe, applique cette messe à l'intention de quiconque la lui a demandée légitimement et qu'il reçoive pour cette raison un juste honoraire.*

c) *Dans les limites susdites* il nous semble certain qu'aux termes du canon 1193 l'Ordinaire compétent *a le pouvoir d'interdire ou de restreindre* (soit au moment même de l'érection, soit postérieurement, puisque le canon 1193 ne fait pas de distinction à ce sujet) dans les oratoires semi-publics soumis à sa juridiction, et en conséquence, quant à l'Ordinaire du lieu, dans n'importe quel oratoire semi-public qui n'appartient pas à une religion cléricale exempte, *la célébration de n'importe quelle fonction sacrée déterminée qui n'est pas positivement soustraite à son interdiction ou à sa limitation par le législateur suprême, quand et dans la mesure où il le juge nécessaire ou opportun.* Il est évident que cette interdiction ou cette limitation de la part de l'Ordinaire se justifie plus facilement dans les oratoires secondaires, érigés exceptionnellement, conformément aux prescriptions du canon 1192, § 4, dans une maison religieuse ou dans toute autre institution en plus de l'oratoire principal, que dans l'oratoire principal; dans les oratoires d'institutions laïques, que dans les oratoires de maisons religieuses ou de maisons pieuses; dans les oratoires de petites communautés, que dans les oratoires de communautés nombreuses.

d) *L'Ordinaire du lieu a-t-il le pouvoir ou le droit strict d'interdire ou de limiter* dans les oratoires semi-publics non exempts la *célébration de la messe* — par exemple en n'y permettant quotidiennement qu'une seule messe ou en l'y interdisant en certaines circonstances ou à certains jours, spécialement aux fêtes plus solennelles ou le dimanche — et tout particulièrement celui d'y interdire *la célébration de grand-messes* ?

Si l'on s'en tient uniquement aux termes mêmes du canon 1193, ce pouvoir semble incontestable, vu que la faculté générale qui lui est formellement accordée s'étend *per se* à *toute* fonction sacrée et à *tout* oratoire semi-public soumis à sa juridiction. Mais pour résoudre la question il ne suffit pas de se tenir au seul canon 1193 ni aux seuls termes de ce canon; il faut tenir compte en outre d'autres canons éventuels, qui se réfèrent spécifiquement à la célébration de la messe ou à une certaine catégorie d'oratoires, et dans l'interprétation du canon 1193 il ne faut pas perdre de vue la fin principale en vue de laquelle l'oratoire, dont il s'agit, a été érigé. Voici comment, à la lumière de ces canons et de cette règle d'interprétation, nous croyons devoir résoudre la question, en faisant les distinctions qui s'imposent à notre avis.

1. *Quant aux oratoires semi-publics uniques ou principaux d'une religion cléricale.* Quoiqu'en vertu du canon 497, § 2, la permission de fonder une nouvelle maison entraîne *ipso jure* pour une religion cléricale la faculté d'avoir une église ou un oratoire public annexé à la maison et d'y exercer pour le public le saint ministère, il arrive que certains évêques, se basant (légitimement ou non: la question est réellement sujette à discussion) sur la prescription du canon 1162, § 4, lui refusent la permission de bâtir un couvent dans un endroit déterminé, à moins qu'elle ne s'oblige à ne pas y ouvrir d'oratoire public et à se contenter d'un oratoire semi-public à son propre usage. Il me semble hors de doute qu'un tel oratoire semi-public doit être considéré comme lui étant concédé *en vertu du droit commun lui-même,* puisqu'il est un succédané de l'oratoire public auquel elle a droit en vertu du canon 497, § 2, précisément parce qu'elle est une religion cléricale et que pour cette raison elle doit pouvoir disposer d'un lieu saint où les religieux-prêtres de la communauté puissent célébrer la messe à leur convenance, et cela tous les jours de l'année (non exclus par les rubriques), conformément au droit accordé aux prêtres en vertu du canon 820. Pour cette raison il me semble également hors de doute que l'*Ordinaire du lieu n'a pas le droit d'y interdire ou d'y limiter la célébration de la messe* de la part des religieux-prêtres de la communauté, vu qu'en le faisant il léserait un droit que le législateur leur accorde et que la reconnais-

sance de ce droit à l'Ordinaire du lieu pourrait éventuellement rendre pratiquement illusoire pour la communauté le bénéfice qui lui a été accordé par le droit commun ou en tout cas lui porter gravement atteinte. Il n'a pas davantage ce droit, croyons-nous, par rapport aux prêtres étrangers à la communauté, vu qu'en vertu du canon 822, § 2, la messe peut être légitimement célébrée dans tout oratoire semi-public dûment bénit et qu'il appartient évidemment au supérieur de l'oratoire de les y admettre pour la célébration, en se tenant, bien entendu, aux prescriptions du canon 804 quant à l'admission.

L'Ordinaire du lieu a-t-il le droit d'y interdire la célébration de grand-messes ? Nous estimons que *non*, et cela pour la même raison fondamentale que celle que nous venons d'exposer quant à la célébration de la messe. Puisque l'oratoire semi-public en question remplace pour la communauté religieuse, quant au culte divin, l'oratoire public auquel elle a droit en vertu du droit commun, il nous semble hors de doute qu'en vertu du droit commun lui-même la communauté religieuse y jouit, quant au culte divin, de tous les droits que le droit commun reconnaît en cette matière à l'oratoire public, dont elle est exceptionnellement privée, et, en conséquence, également du droit, soustrait à l'interdiction de l'Ordinaire du lieu, d'y célébrer des grand-messes à sa convenance.

2. *Quant aux oratoires semi-publics uniques ou principaux non exempts de toute autre maison religieuse et de toute maison ou institution pieuse,* nous estimons, *salvo meliore judicio,* que, conformément à l'esprit sinon aux textes explicites du droit commun, l'Ordinaire du lieu *n'a pas le pouvoir* d'y interdire ou d'y limiter *la célébration de la messe,* en vertu du principe fondamental de droit qu'un pouvoir indéterminé, donné à l'Ordinaire par le législateur suprême, d'interdire ou de limiter l'un ou l'autre des droits accordés à une communauté ou une institution par le législateur suprême lui-même (in casu: le pouvoir de l'Ordinaire, en vertu du canon 1193, d'interdire ou de limiter certaines fonctions sacrées dont l'exercice est permis en principe par le droit commun dans les oratoires semi-publics légitimement érigés) ne s'étend pas à un droit fondamental ou essentiel (in casu: à une fonction sacrée fondamentale), dont l'interdiction ou la limitation de la part de l'Ordinaire empêcherait ou entraverait

notablement l'obtention de la fin principale en vue de laquelle ces droits lui furent accordés par le législateur suprême. Or, il nous semble évident que parmi les fonctions sacrées, dont le législateur permet l'exercice dans les oratoires semi-publics, la célébration de la messe (avec la distribution de la sainte communion) est la fonction fondamentale; que la fin principale en vue de laquelle le législateur accorde aux communautés religieuses et institutions pieuses le bénéfice d'un oratoire semi-public, est précisément d'assurer et de faciliter à leurs membres l'assistance régulière à la messe (avec la sainte communion), surtout aux jours où cette assistance est obligatoire; et, en conséquence, que l'Ordinaire n'a pas le pouvoir de l'interdire ou de la limiter, parce que, en le faisant, il agirait directement contre la fin principale visée par le législateur.

L'Ordinaire du lieu a-t-il le pouvoir d'y interdire ou d'y limiter *la célébration de grand-messes* ? Nous ne voyons vraiment pas à quel titre on pourrait le lui dénier, vu que cette interdiction ou cette limitation n'est pas directement contraire à la fin principale de ces oratoires. Il est vrai qu'elle entraînerait pour les prêtres-célébrants la perte de certains avantages financiers et qu'elle priverait éventuellement la communauté de la satisfaction artistique résultant de la splendeur du culte divin; mais ces inconvénients-là, tout en ayant une certaine importance que l'Ordinaire ne peut pas négliger, ne sont nullement de nature à empêcher que la fin principale des oratoires soit assurée par la célébration de messes basses. Nous estimons, en conséquence, que l'Ordinaire du lieu *a le droit strict* de décréter l'interdiction ou la limitation de grand-messes, s'il croit avoir des raisons sérieuses pour le faire. Nous ne voyons pas cependant quelle raison sérieuse l'Ordinaire du lieu pourrait invoquer ou faire valoir pour justifier une interdiction éventuelle des grand-messes comme telles, c'est-à-dire, uniquement parce qu'il s'agit de grand-messes, et abstraction faite des cas particuliers où il le ferait, comme il a le droit de faire en vertu du canon 1261, parce qu'on n'y observe pas les prescriptions liturgiques. Le fait que le droit de célébrer des grand-messes dans ces oratoires peut occasionner dans une certaine mesure une diminution de grand-messes à l'église paroissiale, et en conséquence une diminution des revenus paroissiaux, ne nous paraît

pas une raison suffisante pour les y interdire, non seulement parce que cette interdiction restreindrait le droit des fidèles de demander des messes aux prêtres de leur choix et dans l'oratoire qui a leur préférence, mais aussi parce qu'elle n'aurait très probablement pas l'effet qu'on en attend. L'expérience prouve en effet qu'en ce cas la plupart des fidèles, sinon tous, qui tiennent à ce que « leurs » messes soient célébrées par les prêtres ou les religieux qui ont leur préférence et dans l'oratoire de leur choix préféreront le plus souvent se contenter d'une messe basse de leur part que de faire célébrer une grand-messe à l'église paroissiale. Nous tenons en outre à rappeler que le droit strict de l'Ordinaire est évidemment limité par les règles fondamentales de l'*équité* naturelle et canonique, qui exigent entre autres, « ne summum jus fiat summa injuria », qu'il tienne compte des droits acquis, des situations de fait légitimement établies, des besoins matériels et moraux, voire artistiques, de la communauté dans laquelle l'oratoire a été érigé, et que son souci d'assurer et d'augmenter les revenus des curés et des paroisses ne lui fasse pas perdre de vue que les autres prêtres, religieux ou séculiers, ont, tout comme les curés, le droit de « vivre de l'autel ».

Quelqu'un sera peut-être tenté de dénier à l'Ordinaire du lieu le pouvoir d'interdire la célébration de grand-messes, quand il s'agit *des oratoires de communautés religieuses de droit pontifical,* en invoquant le canon 618, § 2, n° 2, en vertu duquel l'Ordinaire du lieu ne peut pas s'ingérer dans la régie interne de ces communautés. Nous estimons qu'en principe cette exception n'est pas fondée. Même dans la supposition que par rapport aux oratoires d'une communauté religieuse la détermination s'il convient ou non d'y chanter une messe ou de la lire est une fonction qui de par sa nature relève de la régie interne de la communauté (ce que nous pouvons difficilement admettre, parce que l'organisation et la réglementation du culte public dans les églises et oratoires soumis à la juridiction de l'Ordinaire du lieu est de par sa nature et en vertu du droit commun une fonction qui touche directement la vie cléricale, et non la vie religieuse, et qui pour cette raison relève de son autorité), il serait injustifié, nous semble-t-il, d'invoquer le canon 618, § 2, n° 2 pour soustraire cette fonction à l'autorité de l'Ordinaire du lieu et de l'attribuer au supérieur religieux.

D'après ce canon, en effet, l'Ordinaire du lieu ne peut pas s'ingérer dans la régie interne d'une communauté non exempte de droit pontifical, « sauf dans les cas exprimés dans le droit »; or, il ne semble pas douteux qu'il s'agit réellement d'un tel cas au canon 1193, vu que le droit d'interdire certaines fonctions sacrées y est expressément accordé à l' « Ordinaire » compétent par rapport à tout oratoire semi-public soumis à sa juridiction, sans aucune exception, et donc, quand il s'agit d'oratoires non exempts, à l'Ordinaire du lieu. Ceci en principe. Il va sans dire, en effet, que si les constitutions de la communauté de droit pontifical déterminent elles-mêmes quand il y a lieu d'y chanter des messes, l'Ordinaire du lieu n'aurait pas le droit de le prohiber, vu que ces constitutions sont approuvées par le Saint-Siège.

3. *Quant aux oratoires semi-publics secondaires* légitimement érigés dans certaines communautés ou institutions en plus de l'oratoire principal, conformément aux prescriptions du canon 1192 § 4, il nous semble indéniable que l'*Ordinaire du lieu a le droit strict* — non seulement d'y interdire *les grand-messes*, et cela pour la raison fondamentale exposée plus haut quant aux oratoires principaux, doublée de cette autre que la célébration de grand-messes dans ces oratoires mineurs, ordinairement situés dans un coin retiré de l'institution et d'une apparence extérieure très simple, sans assistance de la communauté, est peu conforme à la solennité que de par sa nature et en vertu des prescriptions liturgiques une grand-messe doit revêtir et semble de ce fait contraire au but même pour lequel l'érection de tels oratoires accessoires a été permise, — mais aussi d'y limiter *la célébration de messes basses* et même de les y interdire en certaines circonstances et en certains jours. Tout comme l'érection de ces oratoires, conformément aux prescriptions formelles du canon 1192, § 4, n'est permise que si et dans la mesure où « au jugement de l'Ordinaire » ils sont réellement nécessaires ou grandement utiles (le plus souvent ils sont érigés dans les maisons d'études, pour permettre ou faciliter la célébration de la messe aux nombreux prêtres qui y résident), la réglementation effective de la célébration de la messe dans ces oratoires est, elle aussi, sujette aux mêmes conditions et en conséquence soumise au jugement et à l'autorité de l'Ordinaire. A lui de juger si et dans quelle mesure

cette nécessité perdure (par exemple, parce que le nombre des prêtres-célébrants a diminué au point que les autels de l'oratoire principal suffisent aux besoins), ou si elle ne doit pas céder devant une nécessité ou une utilité plus grandes en certains jours, particulièrement les dimanches (par exemple, parce que les prêtres qui y célèbrent habituellement sont nécessaires ailleurs ces jours-là). En limitant ou en interdisant la célébration de messes pour ces raisons-là ou pour d'autres, dont il est seul juge, l'Ordinaire n'agit pas contre la fin principale pour laquelle ces oratoires complémentaires ont été érigés, mais, au contraire, s'y conforme bien souvent.

II. — Principes fondamentaux du Code concernant l'acceptation et la transmission d'honoraires de messes manuelles.

A. Quels honoraires de messes manuelles peuvent être acceptés comme légitimes ?

a) *Tous* les prêtres, même les religieux exempts, sont obligés de s'en tenir *au taux fixé par l'Ordinaire du lieu* pour son diocèse, ou, à défaut d'un décret de l'Ordinaire du lieu à ce sujet, au taux en vigueur dans le diocèse d'après *la coutume* (can. 831).

Cette obligation doit s'entendre en ce sens qu'il est défendu à tout prêtre d'*exiger* un honoraire *supérieur* au taux diocésain ou coutumier (can. 831 § 1), mais *non* d'en *accepter* un tel, si celui qui recommande une messe manuelle le lui offre de plein gré (intuitu personæ celebrantis aut loci sacri in quo celebratur: can. 832), ni même de *demander* quelque chose de plus que le taux fixé pour un motif ou un *labeur extrinsèque* à la messe; par exemple, parce que le donateur désire que la messe soit célébrée en un lieu éloigné, dont l'accès exige une perte de temps ou un déplacement pénible; ou qu'elle soit célébrée à une heure tardive, qui impose au célébrant une fatigue spéciale, etc. Il n'est pas défendu non plus d'accepter un honoraire *inférieur* au taux diocésain (ou coutumier), à moins que l'Ordinaire du lieu ne l'ait interdit (can. 832).

b) Quant à la fixation des honoraires, le can. 831, § ne prescrit à l'Ordinaire du lieu aucune règle de conduite déterminée, de sorte

qu'il est laissé au jugement de l'Ordinaire du lieu lui-même de les déterminer, en tenant compte, par exemple, de la nature de la messe dont il s'agit (messes basses ou messes chantées, avec ou sans ministres assistants), de l'heure à laquelle la messe se célèbre, etc.

1. *Si le taux pour les messes manuelles chantées* a été fixé par l'Ordinaire du lieu d'une manière *uniforme* pour *toute* messe chantée, *sans discrimination* entre les prêtres qui la célèbrent (qu'ils soient curés ou non) et entre les lieux saints où elle est légitimement célébrée (à l'église paroissiale ou ailleurs), il est évident que cet honoraire peut être accepté et exigé par n'importe quel prêtre, séculier ou religieux, n'importe où elle se célèbre légitimement. Il va sans dire que si le décret de l'Ordinaire du lieu spécifie la part respective qui en revient au célébrant (comme honoraire proprement dit) et à ceux qui concourent activement à la messe chantée (ministres assistants, organiste, chantres, etc.) ou encore à l'église ou à l'oratoire où la messe se célèbre (ou à la fabrique d'église), en vue de pourvoir aux dépenses du culte, ces stipulations doivent être observées. Quand il s'agit de messes chantées par des religieux dans l'église ou l'oratoire de la communauté religieuse et avec l'assistance active de seuls religieux, tout l'honoraire rentre évidemment, selon les règles de la communauté, dans la caisse commune de l'institution.

2. *Si* le décret de l'Ordinaire du lieu détermine *un taux différent* pour les messes manuelles chantées *à l'église paroissiale* (taux plus élevé) et celles chantées *ailleurs* (ce que l'Ordinaire du lieu a incontestablement le droit de faire et ce qu'il fait à juste titre, si des raisons spéciales lui recommandent cette manière d'agir, par exemple, en vue d'augmenter par une part du taux fixé les revenus insuffisants de la fabrique de l'église paroissiale ou du curé lui-même), il est évident que les prêtres du diocèse, les religieux exempts aussi bien que les autres, doivent s'en tenir, quant aux messes chantées ailleurs qu'à l'église paroissiale, au taux (moins élevé) fixé pour elles par l'Ordinaire du lieu, de sorte que dans ce cas, conformément à ce que nous avons exposé plus haut, ils ne peuvent pas *exiger* l'honoraire fixé pour les messes chantées à l'église paroissiale, tout en ayant droit de l'*accepter*, s'il leur est offert de plein gré par celui qui recommande la messe.

Ce taux est obligatoire pour eux, *même si* avant la promulgation du décret épiscopal ils pouvaient, en vertu d'*une coutume diocésaine* légitimement prescrite, exiger pour ces messes-là l'honoraire qui est réservé maintenant aux églises paroissiales; il est notoire, en effet, qu'une nouvelle loi diocésaine abroge *ipso facto* une coutume diocésaine antérieure contraire à cette loi — à moins qu'il ne s'agisse d'une coutume immémoriale ou centenaire, pour l'abrogation de laquelle, en vertu d'une stipulation explicite du canon 30, il faudrait que le décret épiscopal la révoque expressément. Il n'est pas moins évident que les prêtres en question ne peuvent pas considérer le droit qu'ils avaient antérieurement au décret épiscopal comme *un droit acquis quant à l'avenir.* La loi ou la coutume diocésaine ne leur accordait que la simple capacité légale de recevoir alors, pour une messe chantée réellement sous l'empire de cette loi ou de cette coutume, un honoraire qui est réservé maintenant, en vertu du décret épiscopal, à une messe chantée dans l'église paroissiale; la loi ou la coutume diocésaine antérieure ayant été abrogée par le nouveau décret épiscopal, la capacité légale dont ils jouissaient en vertu de cette coutume-là est, elle aussi, automatiquement abrogée; il est notoire, en effet, que la simple capacité légale de poser un acte légitime déterminé ou d'exiger une redevance déterminée pour un acte légitime n'est pas un « droit acquis », à l'abri de toute loi postérieure, mais qu'elle dépend entièrement et uniquement de la loi qui est en vigueur, quand cet acte est effectivement posé ou quand une redevance est effectivement exigée.

3. Si le décret de l'Ordinaire du lieu *fixe seulement le taux des messes chantées à l'église paroissiale,* sans déterminer l'honoraire des messes manuelles chantées ailleurs, il est certainement permis aux prêtres de s'en tenir, quant à l'honoraire de ces messes-ci, *à la coutume* légitime en vigueur dans le diocèse avant la promulgation du décret de l'Ordinaire du lieu (can. 381, § 2), vu que cette coutume, par rapport à ces messes, n'a pas été abrogée par le décret de l'Ordinaire du lieu. Au cas donc où le taux légitimé par la coutume était aussi élevé que le taux fixé maintenant par l'Ordinaire du lieu pour les messes chantées à l'église paroissiale, ils peuvent continuer à le réclamer sans scrupule. Il ne leur est pas permis, par contre, d'exiger le taux fixé par l'Ordinaire du lieu pour les messes chantées à l'église

paroissiale, si celui-ci dépasse le taux antérieurement en usage en vertu de la coutume diocésaine; le canon 831, § 2 statue, en effet, qu'à défaut de décret de l'Ordinaire du lieu il est obligatoire de se tenir à la coutume en vigueur.

B. A qui peut-on et doit-on transmettre les messes manuelles, lues ou chantées, dont on dispose librement et qu'on ne peut ou qu'on ne veut pas célébrer soi-même ?

Le principe du canon 838 est clair: ceux qui disposent de ces messes manuelles — quelles qu'elles soient, puisque le législateur ne fait aucune distinction, et en conséquence les messes manuelles chantées aussi bien que les basses messes — peuvent les transmettre *à n'importe quel prêtre de leur choix,* qui est en mesure de les exonérer conformément aux prescriptions du droit et aux intentions des donateurs, pourvu que ce prêtre soit, à leur connaissance, au-dessus de tout soupçon ou qu'il soit recommandé par son propre Ordinaire.

Comme il s'agit d'une loi générale, par laquelle le législateur suprême concède positivement aux détenteurs *de n'importe quelles messes,* manuelles, lues ou chantées, dont ils disposent librement, quelle que soit leur provenance, le droit de les transmettre à *n'importe quel prêtre de leur choix,* à un prêtre étranger au diocèse aussi bien qu'à un prêtre du diocèse même, il est évident qu'aucun Ordinaire du lieu n'a le pouvoir d'interdire ou de limiter de sa propre autorité (c'est-à-dire, sans indult du Saint-Siège) l'exercice de ce droit, en les obligeant à transmettre ces messes ou certaines de ces messes (par exemple, toutes les messes chantées ou parmi celles-ci les messes chantées reçues au taux fixé pour les messes chantées à l'église paroissiale) à un prêtre déterminé (par exemple, au curé de la paroisse) ou à la Curie diocésaine.

* * *

III. — Conclusions pratiques quant au pouvoir de l'Ordinaire du lieu relativement aux messes manuelles chantées ailleurs qu'à l'église paroissiale.

A la lumière des principes fondamentaux que nous venons d'exposer brièvement, il est aisé, croyons-nous, de définir exactement si, et en quelle mesure, les statuts synodaux mentionnés au début de cet article sont légitimes ou non et, en conséquence, si et en quelle mesure ils ont force de loi ou sont sujets à révision.

Mais, plutôt que de soumettre à un examen critique chaque décret synodal mentionné — ce qui nous exposerait à formuler des jugements fragmentaires et incomplets et à des redites inutiles, — nous estimons préférable de dégager simplement des principes fondamentaux exposés *trois conclusions positives* quant au pouvoir de l'Ordinaire du lieu relativement aux messes manuelles chantées ailleurs qu'à l'église paroissiale; ces conclusions permettront à chacun de déterminer lui-même en quels points les statuts synodaux mentionnés y sont conformes ou contraires. Les voici, *salvo meliore judicio*:

1° sans indult du Saint-Siège, l'Ordinaire du lieu ne peut pas interdire ou limiter la célébration — ni en conséquence l'acceptation au taux légitime de la part des prêtres intéressés, — de messes manuelles chantées, recommandées par n'importe qui, dans les églises non paroissiales, dans les oratoires publics et dans les oratoires semi-publics des religions cléricales, exemptes ou non; il a, par contre, le droit strict de le faire, s'il le juge nécessaire ou opportun, dans tous les autres oratoires semi-publics non exempts de la juridiction épiscopale;

2° l'Ordinaire du lieu peut fixer un honoraire spécial pour les messes manuelles chantées ailleurs qu'à l'église paroissiale, de sorte qu'il est défendu à tout prêtre d'exiger pour ces messes-là l'honoraire supérieur fixé par lui pour les messes manuelles chantées à l'église paroissiale; il ne peut pas leur interdire cependant l'acceptation de cet honoraire supérieur, quand ceux qui recommandent la messe le leur offrent de plein gré (intuitu personæ celebrantis aut loci sacri in quo Missa celebratur);

3° sans indult du Saint-Siège, l'Ordinaire du lieu ne peut pas obliger les prêtres de son diocèse à transmettre au curé de la paroisse ou à la Curie diocésaine, au lieu de le faire à un prêtre de leur choix qui est en mesure de les exonérer légitimement, les messes manuelles chantées qu'ils ont reçues au taux fixé pour les messes manuelles chantées à l'église paroissiale et qu'ils n'ont pas droit d'exonérer eux-mêmes en dehors de l'église paroissiale.

Gommaire MICHIELS, o.f.m. cap.,
Herentals, Belgique.

Chronique biblique

Ancien Testament

(*suite*)

II. — PUBLICATIONS RÉCENTES DE TEXTES.

Nous avons déjà apprécié la *Biblia Hebraica* de Rudolf Kittel[15]. Il s'agissait alors de la cinquième édition. Aujourd'hui cet ouvrage en est à sa huitième[16]. En 1950 nous avions exprimé le vœu qu'une nouvelle édition contienne les variantes fournies par les récentes découvertes près de la Mer Morte. De fait, la maison d'édition de Stuttgart, toujours soucieuse de tenir la *Biblia Hebraica* à la page et de lui conserver le privilège d'être l'instrument indispensable pour qui s'occupe du texte hébreu de la Bible, a fait ajouter aux livres en question un troisième apparat critique contenant les variantes présentées par les manuscrits de Qumrân: Lévitique 20 ss.; Deutéronome 31, 1; Isaïe; Habacuc. C'est O. Eissfeldt qui assume la responsabilité de ce troisième apparat. Toutes les variantes n'ont pas été notées, mais un choix a dû être fait. L'auteur s'est efforcé de reproduire les variantes importantes portant sur le sens, non des différences d'orthographe ou de grammaire. Et pourtant il suffit de parcourir les pages contenant le livre d'Isaïe pour se rendre compte de l'ampleur de ce choix du troisième apparat qui court au bas des pages, et de l'importance du texte de ces manuscrits récemment découverts.

* * *

Puisque nous parlons de la *Biblia Hebraica*, il convient d'annoncer que la même maison d'édition vient de publier une sorte de manuel d'introduction à cette Bible: *Le Texte de l'Ancien Testament*, édité par E. Würthwein[17].

15 Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 200 * ss.

16 *Biblia Hebraica* edidit Rud. Kittel... Editionem septimam auxerunt et emendaverunt A. Alt et O. Eissfeldt, editio octava emendata typis editionis septimæ expressa, Stuttgart, Priv. Württ. Bibelanstalt, 1953.

17 *Der Text des Alten Testaments.* Eine Einführung in die Biblia Hebraica von Rud. Kittel, von Ernst Wuerthwein, Stuttgart, Pri. Württ Bibelanstalt, 1952, in-8 de 176 p., prix: DM 5,20.

Le maniement d'une édition critique n'est pas chose aisée. Il ne s'agit pas de faire un choix arbitraire parmi les variantes de l'apparat critique, il faut savoir choisir à bon escient: *manuscripta ponderantur, non numerantur,* dit un axiome de la critique textuelle. Et à cet effet il est indispensable d'avoir une notion suffisante de la transmission du texte et de l'art de la critique. Ce volume nous semble être ce qu'il y a de mieux sur ce sujet, d'autant plus qu'il est adapté à l'édition de la *Biblia Hebraica.* Un premier chapitre traite de la transmission du texte dans la langue originale, deux chapitres parlent des versions et le quatrième expose la méthode de la critique textuelle rendue nécessaire par une transmission certainement fautive du texte original. Les manuscrits principaux de la langue originale et des versions sont commémorés et caractérisés. Il a suffi à l'auteur d'un peu plus de cinquante pages pour donner un aperçu suffisant et accessible à tout étudiant en théologie. La nécessité et la méthode de la critique textuelle sont exposées clairement et sobrement. L'auteur fait entrevoir les possibilités de cet art, mais ne manque pas d'en noter opportunément les limites: « ... ce n'est pas un procédé scientifique de rejeter une leçon du texte massorétique parce qu'elle ne cadre pas avec les opinions préconçues de celui qui interprète le texte. En cas de conflit la théorie scientifique devrait céder le pas à la tradition » (p. 83). L'histoire de la critique textuelle prouve qu'on n'a pas toujours suivi cette règle du bon sens. Quarante reproductions expliquées de manuscrits et de fragments illustrent la théorie, la rendent plus vivante et plus intelligible. Ajoutons que les découvertes récentes près de la Mer Morte sont rappelées et dûment appréciées [18]. Il est donc permis de recommander ce manuel de vulgarisation très sérieux d'une science ardue de sa nature, mais aussi si importante. Écoutons Pie XII: « Ce travail [de la critique textuelle] n'est pas seulement nécessaire pour comprendre, comme il faut, le texte écrit sous l'inspiration divine; il est encore requis par cette piété, qui doit nous porter à être infiniment reconnaissants

[18] Nous ne pensons pas que DSJa soit *plus probablement* l'œuvre de *deux* copistes travaillant ensemble (p. 29), mais plutôt le fait d'un seul copiant deux manuscrits dont le premier contenait Isaïe 1-33 et le second Isaïe 34-66 (voir W. H. Brownlee, *The manuscript of Isaiah from which DSJa was copied,* dans *Basor,* 127 (1952), p. 20 s.).

envers la Providence divine, de ce qu'elle nous a destiné ces livres comme des lettres paternelles envoyées du siège de sa majesté à ses enfants [19]. »

* * *

A propos des éditions de textes, signalons encore la parution du second fascicule de la Genèse dans le cadre de la *Vetus Latina*, le Nouveau Sabatier, publié par les soins des moines de Beuron [20]. Nous avons déjà apprécié cette publication [21]. Les registres contenant les textes, l'étendue de l'apparat critique: tout le problème de la version originale de l'Ancienne Latine apparaît avec évidence et l'idée s'impose de plus en plus que le nom de Vetus Latina couvre plutôt un groupement de textes qu'un archétype. De plus en plus apparaît aussi toute l'étendue du travail auquel se sont astreints les éditeurs pour l'épargner aux chercheurs et aux étudiants.

III. — THÉOLOGIE BIBLIQUE.

En lisant la Bible on est souvent frappé, sinon choqué, par la façon dont il est parlé de Dieu qui marche sur terre, qui s'irrite, se repent, etc. Il s'agit là d'anthropomorphisme: *Dieu* est présenté *à l'image de l'homme.* C'est justement le titre d'une étude que vient de publier F. Michaeli [22].

L'auteur commence par relever les expressions nombreuses et variées que l'étude de l'Ancien Testament permet de découvrir et dont le caractère est nettement anthropomorphique. Nulle part, même dans les textes où la grandeur et la souveraineté de Dieu apparaissent dans tout leur éclat, nous ne rencontrons des expressions philosophiques abstraites pour parler de son action ou de sa personne. Bien au contraire, en présence du Dieu d'Israël nous sommes en face d'un être qui, quoique infiniment au-dessus de l'homme, n'en possède pas

19 Enc. *Divino Afflante*, trad. de la Polyglotte vat., 1943, p. 13.

20 *Vetus Latina.* Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 2. *Genesis* (2. Lieferung: Gen. 9, 14-27, 23), Freiburg, Herder, 1952, prix: DM 35, — (normal); 29, 50 (de souscription).

21 *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 205 * s.; 22 (1952), p. 184 * ss.

22 F. Michaeli, *Dieu à l'Image de l'Homme. Etude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Neuchatel (Suisse), Delachaux et Niestlé, 1950, in-8 de 173 p., prix: Frs. 6,50.

moins l'aspect, la forme et les gestes de son existence corporelle: il a un visage, des oreilles, une bouche, un nez, un cœur. De même il est dit voir, entendre, parler, sentir; il est jaloux, il se met en colère, etc.

Nous sommes intéressés davantage par la seconde partie qui cherche « par une comparaison des textes classés dans leur ordre chronologique, si l'on peut parler d'une évolution de la notion anthropomorphique de Dieu dans la littérature hébraïque de la Bible, si des atténuations n'ont pas été apportées aux termes trop réalistes et si une certaine spiritualisation n'existe pas dans la conception théologique au fur et à mesure que l'on avance dans l'histoire ». De fait, les écrivains postérieurs, toujours plus convaincus de l'immatérialité de Dieu, ont essayé de concilier la Tradition avec la conception transcendante de Dieu, par des atténuations ou par ce que l'auteur appelle la réaction par contraste. Les exemples ne manquent pas et paraissent dès les premières pages de la Bible. Il suffit de comparer le premier récit de la création dans le premier chapitre de la Genèse, attribué au document P où tout anthropomorphisme est banni, avec celui de la tradition yahwiste dans le second chapitre. Et cette observation s'impose pour tout le Pentateuque. On peut encore comparer les textes parallèles du livre des Chroniques et de Samuel-Rois. On peut aussi comparer le texte hébreu avec la traduction des Septante qui bien des fois a atténué l'original, faisant apparaître, par exemple, l' « Ange de Yahweh » là où l'hébreu parle d'une apparition de Yahweh lui-même. Dommage que l'auteur ait exclu de son enquête les livres deutérocanoniques. Il aurait trouvé des exemples très significatifs de cette tendance dans le livre de la Sagesse, par exemple, interprétant des faits anciens pour ses contemporains de la culture hellénistique. En parlant du serpent de la Genèse, il dit: « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. »

Malgré ces tendances d'atténuation et d'élimination, l'anthropomorphisme ne fut jamais abandonné dans la Bible. C'est que Yahweh est un Dieu *vivant* et non une image inanimée comme les idoles des païens: « C'est parce que Dieu est vivant qu'on peut parler de lui comme d'un homme vivant — mais c'est aussi en parlant de

lui comme d'un être humain qu'on rappelle sans cesse qu'il est vivant » (p. 147). C'est que Yahweh est aussi un Dieu personnel: « Dieu lui-même brise les images et les notions abstraites que les hommes se font de lui, afin de se trouver réellement face à face avec eux comme « personne » vivante. Il se dépouille lui-même, et abandonne sa forme divine; il s'abaisse et prend la forme humaine. Aux hommes auxquels il se révèle, il apparaît, non pas comme une lointaine pensée ou une idée supérieure, non pas comme l'absolu, l'insaisissable et l'infini, mais comme l'ami ou l'ennemi le plus proche, le plus personnel » (p. 152).

Et voici comment M. Michaeli caractérise l'évolution de la notion de Dieu telle qu'elle lui est apparue: « Nous ne dirons pas qu'il y a évolution de la notion de Dieu. Nous dirons que les hommes ont parlé de lui de façons diverses, mais que, derrière ce vêtement des mots et des représentations, l'idée profonde, qu'ils se sont faite de Dieu, dans les livres bibliques, reste la même » (p. 166). Et il termine avec le sens profond de l'anthropomorphisme biblique de l'Ancien Testament: il est « comme une sorte de prélude à la doctrine fondamentale de l'Incarnation »... « Il est certain que l'Incarnation est le prolongement normal de l'anthropomorphisme, car elle accomplit en réalité ce qui n'était jusqu'alors qu'une expression » (p. 166). Et c'est bien ce qu'ont déjà voulu dire les théologiens catholiques cités par l'auteur à la p. 167. Oui, « l'étude de cette notion nous paraît nécessaire, non seulement à cause de son intérêt historique, mais aussi, et peut-être surtout à cause du fondement indispensable qu'elle doit donner à la pensée chrétienne et à la doctrine première de la théologie de l'Église: Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ » *(ibid.)*.

* * *

La royauté de Dieu dans l'Ancien Testament de H. J. Kraus[23] nous est présentée par l'auteur comme une contribution à l'interprétation du groupe de psaumes d'intronisation de Yahweh (p. 1). En fait, il s'agit non seulement de ce groupe de psaumes, mais bien plu-

[23] H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Altem Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahves Thronbesteigung* (Beiträge zur hist. Theologie, 13), Tübingen, J. B. Mohr, 1951, in-8 de XII-155 p., prix: DM 15.

tôt de la fête liturgique qu'ils chanteraient. Et c'est bien en cela que l'étude de H. J. Kraus apporte du neuf.

Après avoir indiqué la caractéristique de ce groupe dans la formule « *Yahweh malak* », dont il défend le sens du parfait (Yahweh est devenu roi) contre O. Eissfeldt [24] et les exégètes qui soutiennent une interprétation historique ou eschatologique (Yahweh règne) [25], l'auteur regarde comme psaumes d'intronisation, avec Gunkel contre Mowinckel [26], les psaumes suivants: 47; 93; 96; 97; 99 et 98 comme parallèle du ps. 96. L'interprétation traditionnelle rattachait ces psaumes à un événement historique ou les regardait comme des hymnes célébrant la royauté effective de Dieu à la fin des temps à la façon d'un fait déjà accompli (Yahweh règne = parfait prophétique). Mowinckel avait trouvé une explication mythique qui a eu son heure de fortune: selon lui, il s'agirait de chants liturgiques composés à l'occasion de la fête d'intronisation de Yahweh-Roi, célébrée chaque année à l'instar des intronisations de Marduk usitées en Babylonie [27].

Kraus rejette cette fête liturgique parce qu'elle ne repose que sur « des suppositions et des combinaisons incertaines [28] ». Pourtant une des considérations de Mowinckel fournit à l'auteur le point de départ d'une nouvelle enquête, à savoir les rapports qui existent entre ces psaumes et le récit sur les fêtes de 2 Sam. 6 et 1 Reg. 8. Mais ces récits concernent-ils une intronisation, comme le pensait Mowinckel ? Kraus établit que 2 Sam. 7 est intimement lié à 2 Sam. 6, si bien que les deux chapitres constituent une unité littéraire. Il s'ensuit que ces récits ne permettent pas de conclure à une fête d'intronisation de Yahweh, mais supposent plutôt l'existence d'une autre fête, que Kraus appelle « *la fête royale de Sion* » (p. 44). Voici le

[24] O. Eissfeldt, *Jahwe als König*, dans ZAW (1928), p. 81 ss.

[25] Voir A. Strobel, *La Conversion des Gentils dans les Psaumes*, p. 24 ss. A. Feuillet, *Les Psaumes eschatologiques du règne de Yahweh*, dans NRT 73 (1951), p. 244-260; p. 352-363.

[26] Pour Mowinckel, quarante-six psaumes font partie de ce groupe, donc presque un tiers de tout le psautier.

[27] Voir notre *Conversion des Gentils*, p. 22.

[28] « Wir sind der Uberzeugung, dass es ein Thronbesteigungsfest Jahwes in Israel nicht gegeben hat, und dass es letztlich nur Vermutungen und ungesicherte Kombinationem sind, mit deren Hilfe eine israelgemässe Analogie zum babylonischen Neujahrsfest... konstruiert worden ist, um die Thronbesteigungspsalmen kultisch zu deuten. »

sens de cette fête: élection de Sion et élection de la dynastie davidique par Yahweh. Elle fut célébrée le premier jour de la fête des Tabernacles qui, d'après 2 Reg. 23, 1-3, avait les caractères d'une fête de l'Alliance. Et cette fête, dit Kraus, n'a rien d'un mythe: elle fut instituée pour commémorer des faits historiques de l'économie du salut, ainsi que les rapporte 2 Sam. 6-7: la double élection de Sion et de la dynastie davidique.

L'existence de cette fête peut-elle s'appuyer sur d'autres textes ? Kraus cite encore 1 Reg. 12, 32-33 et 2 Reg. 23, 1-3, mais surtout les psaumes se rapportant à la liturgie de cette fête: Pss. 132; 78, 65-72; 24, 7-10; 2; 72; 89 et, en plus, quelques chants sur Sion. Par contre il soutient que le groupe des « psaumes d'intronisation » ne se rapporte pas à cette fête royale de Sion[29]. Pourtant l'auteur admet le caractère liturgique de ces psaumes. A quelle fête se rapportent-ils alors ? C'est dans le Second-Isaïe qu'il trouve la réponse (p. 99-112). En effet, le message de ce prophète met en relief deux faits de l'histoire du salut d'Israël: Yahweh renouvelle son élection de Sion et lui-même reconduit son peuple d'une façon qui s'apparente au premier Exode de l'Égypte et à la prise de possession de la Terre promise. En même temps Yahweh en personne se donne l'investiture de la royauté sur Sion. La ruine de Jérusalem et de la dynastie davidique avait vidé « la fête royale de Sion » de son sens. A sa place le message du Second-Isaïe replace la royauté personnelle de Yahweh, dont la dynastie davidique n'avait été, d'ailleurs, que le mandataire.

L'Exil a non seulement vidé la fête préexilique de son sens, il a changé la célébration de la fête elle-même. Dans le § 7 (p. 112-122), Kraus établit que la date de la nouvelle fête est le 1er Tischri, donc la fête du Nouvel An, en se basant sur Neh. 8; Pss. 81; 50; 95[30].

[29] L'argument principal est donné à la p. 49: il n'y est point question de l'institution et de l'élection de la royauté davidique; il n'y a aucune allusion à la royauté de la dynastie de David. «Yahweh est devenu roi » tel est le thème des psaumes d'intronisation. Ils sont donc à éliminer de la fête royale de Sion.

[30] Le psaume 81 est désigné par la tradition juive comme un psaume de Nouvel An; l'introduction des trois psaumes rappellent les mêmes caractéristiques liturgiques: la procession et le son des trompettes. D'autre part le thème principal de ces psaumes célèbre l'Alliance. Et l'auteur conclut: cette procession, en souvenir de la prise de possession par Yahweh de Sion, constitue l'ouverture de la nouvelle fête royale de Sion (p. 119 ss.).

Et c'est là que les « psaumes d'intronisation » trouvent leur place, en tant que psaumes liturgiques de la procession qui ouvrait la célébration de la fête du Nouvel An qui est aussi, après l'Exil, la fête royale de Sion. Ainsi s'achève l'étude de Kraus sur cette fête royale de Sion.

Que penser des résultats obtenus par cette étude ? Certainement nous ne suivrons pas l'auteur quand il fait dériver l'attente messianique de cette fête. D'après lui, la parole d'élection et de promesse de Dieu (2 Sam. 7), redite dans la cérémonie liturgique de cette fête, aurait suscité cette attente dans l'espérance de la communauté qui soupirait maintenant après un messie réalisant parfaitement la royauté de Dieu. Non, l'espérance messianique est certainement antérieure à la royauté. Il suffirait de rappeler les traditions relatives aux patriarches.

Néanmoins nous avons suivi avec sympathie et intérêt l'argumentation de l'auteur. Son plus grand mérite est d'avoir réagi avec vigueur et avec succès, pensons-nous, contre les constructions fantaisistes de Mowinckel et de l'école scandinave, qui sont toutes empruntées aux traditions mythiques des peuples de l'Orient. Kraus, par contre, recherche les éléments de cette fête de Sion dans les données fournies par l'Ancien Testament lui-même. Rien ne contredit, nous semble-t-il, ces données, et cette hypothèse peut trouver sa place dans le cadre de la théologie biblique, puisqu'elle exprime un point essentiel de son message pouvant fort bien avoir été exprimé dans une fête liturgique.

Pourtant cette fête restera sans doute une hypothèse. En effet, les preuves pour son existence sont bien faibles. Qu'il y ait eu des fêtes de ce genre, on n'en peut douter: 2 Sam. 6 et 1 Reg. 8 en sont la preuve. Peut-on considérer les psaumes, composés à l'occasion d'une de ces fêtes, comme une preuve certaine de la réitération annuelle de cette fête ? D'autre part il ne peut être certain que tous les psaumes cités par l'auteur se réfèrent à la même fête liturgique. Ces manifestations concrètes de la joie d'un peuple peuvent bien être occasionnées par une fête semblable. Surtout les psaumes du groupe de la royauté de Yahweh (l'auteur lui-même a mis en relief la difficulté de le relier à la fête royale de Sion) sont l'expression d'une

foi ardente en Yahweh que n'importe quelle procession ou fête liturgique pouvait inspirer.

En tous cas, nous pouvons féliciter l'auteur d'avoir remplacé les mythes de l'école scandinave par une hypothèse plus réelle, parce que basée sur des textes de l'Ancien Testament, et bien plus sympathique, parce qu'elle peut s'intégrer à la théologie biblique.

IV. — LE MILIEU BIBLIQUE.

Malgré les fantaisies, basées sur des comparaisons avec les religions orientales, les études du milieu biblique gardent toute leur valeur pour l'interprétation de la Bible. M. A. Parrot, conservateur en chef des musées nationaux en France, vient de nous donner un de ces livres qui intéressent non seulement les amateurs des civilisations antiques, mais encore et surtout les biblistes et les théologiens: *Découverte des Mondes ensevelis* [31]. L'intérêt est éveillé dès l'Avant-Propos: « Sans doute, ces mondes que les archéologues et les historiens ont tirés de l'oubli, semblent-ils bien lointains et tellement différents de nous. Qui oserait pourtant prétendre que la civilisation occidentale n'a pas recueilli l'héritage des civilisations du Proche-Orient, héritage artistique et culturel, dont l'inventaire est en cours ? Qui songerait à nier tout ce que nous devons aux gens de la vallée du Nil ou à ceux des bords de l'Euphrate ? L'Orient ne réserve-t-il pas aux savants, aux artistes et aux croyants tout le trésor d'une révélation inépuisable ? Comment oublier qu'aux Sumériens nous devons, entre autres, le système sexagésimal, aux Phéniciens l'alphabet ? Restons-nous insensibles au pied des six colonnes de Baalbeck ou à la porte des tombeaux de Pétra et que dirons-nous, si réussissant à pénétrer dans l'intimité de la pensée antique, nous sommes admis à feuilleter ses vieilles archives ? En bref, si nous venons à nous asseoir tout près du foyer pour nous réchauffer à la flamme qui couvait sous la cendre et que des mains attentives viennent de ranimer ? » (P. 9 s.)

Et l'auteur nous décrit comment ressuscite une ville antique, il nous raconte les expéditions des fouilles dans l' « épopée des archéologues », et nous donne un aperçu sur cinq mille ans de civilisation

[31] A. Parrot, *Découverte des Mondes ensevelis*, (Suisse), Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1952, 150 p., prix: Frs 7,50.

marquée par des noms prestigieux du passé. Il termine en esquissant un tableau des apports de l'archéologie à l'exégèse de l'histoire biblique. L'histoire sacrée trouve son cadre dans l'histoire profane; ensuite, les sites sont précisés: nous savons où Jésus parlait, au pied du Garizim, de l'eau qui désaltère, par quelle porte il a passé au soir du jeudi saint, pour se rendre à Gethsémani. Et cela a sa valeur: « Avec les sites retrouvés et fixés sur le sol, il semble que la Révélation devienne plus sensible, car nous sommes des hommes et nous avons besoin de ces jalons, de ces stations où nos pas s'arrêtent et où nous méditons. Grâce à l'archéologie, il y a aussi, en Palestine, des points fixes, des endroits où, de toute certitude, on peut dire qu'en y marchant soi-même quelque deux mille ans après Jésus, on retrouve la trace de ses pas » (p. 133).

* * *

Des préoccupations semblables ont guidé Martin Noth, professeur à l'Université de Bonn, à écrire le *Monde de l'Ancien Testament* [32]. L'Ancien Testament est un fait d'histoire et fait partie de la grande histoire de l'Ancien Orient. Aujourd'hui, dit-il, une science de l'Ancien Testament n'est plus possible sans références à ce milieu. Quiconque étudie la Bible, sans même appartenir au groupe des spécialistes, ne saurait être dépourvu de toute orientation, fût-elle sommaire, sur ce sujet. Mais comme il est difficile de suivre, sans une préparation spécialisée, les progrès faits dans les différentes branches des sciences auxiliaires de la Bible, l'auteur s'est proposé de fournir une orientation sur ces sciences auxiliaires et d'aider à comprendre la littérature continuellement citée dans les études scientifiques sur l'Ancien Testament.

C'est un ouvrage très dense et d'un riche contenu. Une première partie renseigne sur la géographie de la Palestine: géographie physique avec la description de la Palestine cisjordane, la dépression du Jourdain et la Palestine transjordane; flore et faune; géologie; la Palestine, scène de l'histoire biblique. Rien qu'à lire ces titres on voit se dresser devant les yeux la carte géographique de ce pays.

32 D. Martin Noth, *Die Welt des Alten Testaments.* Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft, 2e édition, in-8 de XV-314 p., Berlin, Alfred Töpelmann, 1953, prix: DM 20,50.

La deuxième partie introduit dans l'archéologie palestinienne. Citons surtout deux paragraphes: celui qui esquisse les époques culturelles du pays et leurs caractéristiques principales, ensuite celui qui décrit les apports de l'archéologie palestinienne à l'histoire biblique: description des habitations, de la vie domestique et professionnelle, du soin des morts, des sanctuaires.

La troisième partie donne les éléments de l'histoire ancienne de l'Orient. Les pays sont décrits avec leurs lignes de communication; les différentes civilisations qui y sont écloses et s'y sont épanouies; les écritures qui y ont été inventées et les monuments écrits qui nous sont restés; les langues qu'on y a parlées; les peuples qui ont occupé ces régions; les États qui s'y sont développés et ont sombré; la chronologie absolue et relative; les religions qui y ont fleuri. C'est tout un panorama.

La quatrième partie parle du texte de l'Ancien Testament, dont l'auteur décrit la tradition dans la Synagogue et l'Église chrétienne pour finir avec un aperçu sur la méthode de la critique textuelle.

Cet aperçu donne une idée du contenu. Il est évident que l'intérêt d'un livre de ce genre ne réside pas dans les détails fournis, mais dans la vue d'ensemble qui ne peut manquer de se dessiner devant les yeux du lecteur: c'est tantôt la carte de la Palestine; c'est tantôt la ville antique avec ses murs, ses portes, son acropole, ses maisons, ses conduites d'eau, ou bien la maison israélite avec ses ustensiles de ménage, son four, ses vases, sa meule; c'est enfin le tableau magistral de l'histoire ancienne qui se déroule comme le vaste panorama d'un monde où l'Ancien Testament occupe sa place avec son aspect extérieur de civilisation orientale et en même temps avec ses caractéristiques originales et uniques qui lui donnent un relief spécial dans l'ensemble de cette fresque du monde antique. Seul un auteur spécialisé dans toutes ces branches pouvait oser impunément pareille entreprise. M. Noth y a réussi, il maîtrise son sujet et il parle d'abondance.

Huenfeld, Allemagne.

Albert Strobel, o.m.i.

Récitations bibliques

Je m'excuse de parler d'une expérience personnelle. Si je le fais, cependant, c'est animé de la conviction et de l'espoir qu'elle sera utile à d'autres munis de meilleures ressources.

J'en ferai brièvement l'exposé; j'essaierai ensuite d'en dégager des principes, des constatations, de présenter des suggestions, des projets d'avenir; en appendice, après avoir rappelé des points communs à plusieurs livres, j'indiquerai les parties récitables dans les différents livres de l'Ancien Testament.

I. — EXPOSÉ DE L'EXPÉRIENCE POINT DE DÉPART ET ACHEMINEMENT.

Professeur d'exégèse de l'Ancien Testament, dans l'exposition des livres poétiques, un de mes soins a été d'initier les élèves à la poésie orientale, et de les mettre à même de la découvrir, de la savourer, de l'aimer, d'en faire leur profit.

Il me semble qu'il est facile de susciter chez les élèves le goût des belles choses; les psaumes par exemple sont de la très belle poésie. Cependant, pour les goûter, il faut parfois commencer par se libérer de tournures d'esprit acquises, comme l'acrobate obtient de ses membres une plus grande indépendance à l'égard de leurs articulations. Une fois dégagé des exigences de la mentalité occidentale, il est plus facile de se pénétrer de la poésie orientale, d'épouser son dessein, de consentir à ses lois, de suivre son mouvement. Cet accord de l'esprit fait naître l'amour du poème biblique qu'on peut alors comprendre et faire goûter aux autres.

Dieu merci, les Sémites ne sont pas bâtis tout à fait autrement que nous: nous nous rencontrons avec eux sur beaucoup de points. Ces points de contact facilitent l'assimilation d'un poème. Mais, suspensions brusques, changements d'humeur, supplications qui font suite au triomphe, états d'âme peints d'une ligne, en quelques mots, descriptions qui nous heurtent, figures très hautes en couleur, à notre

sens exagérées, paroxysmes qui, pour des occidentaux, confineraient au délire: autant de surprises, autant d'obstacles à notre compréhension.

Cependant, à y regarder de près, on finit par trouver dans la mentalité occidentale presque tout cela, mais employé occasionnellement, à petite dose, sous d'autres revêtements. Il faut prendre des jumelles, les coller sur les yeux du bout des grandes lentilles et on retrouve chez nous en petit ce que les Sémites déploient en grand. Ces aspérités expliquées, il y a même de l'intérêt à savourer certaines drôleries; l'assimilation se fait, la pièce plaît; le charme de l'exotique aidant, on trouve que c'est beau d'un bout à l'autre, même ce qui au premier abord répugnait.

Le démon du théâtre aidant, je commençais à songer que les psaumes offriraient de beaux morceaux qu'on pourrait introduire au programme de certaines séances. L'idée mûrissait. Je m'en persuadais toujours plus, si bien que je décidai d'en faire l'épreuve, en 1946. Je vois encore le directeur des séances au Séminaire universitaire d'Ottawa me répondre: « Des psaumes ? ... En prenez-vous la responsabilité ? » Évidemment ! je la prenais. Il me laissa faire. Les diseurs choisis se préparèrent de leur mieux, même avec entrain; on parlait de l'affaire avec surprise, avec intérêt. Au commencement de la séance, parmi récitants et auditeurs, j'étais seul à être sûr du succès; les diseurs étaient pessimistes et se consolaient en pensant qu'ils avaient obéi. Le succès fut complet dès les premières récitations et ranima les diseurs suivants, produisant chez tous un grand contentement. La preuve était faite.

L'année suivante, on organisa une récitation de deux heures, encore consacrée aux psaumes. On invita cette fois les autres étudiants ecclésiastiques d'Ottawa et un certain nombre de prêtres. Comme l'année précédente, les psaumes furent récités en latin, mais on ajouta le soutient d'une musique appropriée, sur disques. Le résultat fut des plus encourageants: d'autres étudiants ecclésiastiques et des prêtres du ministère furent vivement intéressés.

En 1952, outre les étudiants ecclésiastiques, on invita aussi quelque deux cents laïcs cultivés d'Ottawa et on récita les psaumes soit en français, soit en anglais. A la musique, on ajouta des jeux de

lumières selon l'évolution des sentiments exprimés par le diseur. La réaction des laïcs fut des plus intéressantes. Ce fut une révélation pour eux: beaucoup ne soupçonnaient pas que la Bible contînt d'aussi belles pages.

Des récitations bibliques intéresseraient-elles la radio ? J'en étais convaincu, mais il fallait trouver un chemin d'approche efficace. Avec l'aide de bons amis, ouverts à la culture, sensibles au beau et au bien, on approcha le réseau français de Radio-Canada. Avec de si belles pièces, il y avait bien matière pour une émission radiophonique, mais serait-elle agréée par le public ? Les hésitations furent longues. Finalement Radio-Canada décida de prendre le risque, avec une récitation de psaumes, d'une heure, le dimanche de Pâques 1953. Les récitants étaient des comédiens de théâtre de Radio-Canada. Les artistes lyriques et les critiques d'art qui avaient eu vent du projet, quelques jours plutôt, n'avaient pas une grande confiance dans le succès de l'entreprise et ils s'attendaient à un échec. Ce fut une réussite.

II. — PRINCIPES, CONSTATATIONS, SUGGESTIONS, PROJETS D'AVENIR.

1. *Droit de cité.* — Certes, on ne manque pas de pièces pour les séances des collèges, des séminaires, des scolasticats, pour les émissions radiophoniques. Mais de bons extraits de la Bible y seraient-ils hors place ? Ils n'y feraient certainement pas maigre figure.

2. *Commencement.* — Étonnement, indifférence, voire fine moquerie sont le lot des récitations bibliques au début. C'est normal; on le sait: il faut s'y attendre.

3. *Directeur.* — Ce doit être un exégète doublé d'un « metteur en scène ». Un exégète qui n'aurait pas de goût pour la récitation ne saurait pas inventer ces illustrations animées et parlées de théâtre biblique. Un simple metteur en scène ne trouvera pas dans la Bible matière utilisable pour la déclamation et, s'il en découvre et s'aventure dans une réalisation, il abandonnera vite l'entreprise à cause des difficultés d'interprétation, pour lui insurmontables. Cependant, la direction peut être assumée par deux personnes distinctes qui se complètent et s'entendent: par un exégète qui soit un peu metteur en

scène, et un metteur en scène, ouvert à la culture et faisant confiance à son partenaire.

Plus l'exégète a de qualités de metteur en scène, plus facilement il pourra faire d'heureuses suggestions au diseur et lui faciliter ainsi la tâche; car, si certains morceaux bibliques sont d'interprétation facile, d'autres, au contraire, inviteraient au découragement, et des comédiens de profession restent figés devant elles. Du reste, pour commencer, on n'a qu'à choisir des pièces plus faciles et réserver pour plus tard les plus difficiles. A remarquer que les pièces faciles à donner sont aussi facilement comprises par l'auditoire et lui plaisent plus immédiatement; ainsi, les petits chefs-d'œuvre des Cantiques des Montées, dans le livre des Psaumes.

4. *Récitation, en réalité exégèse. Entraînement du récitant. Utilité de la récitation biblique.* — Récitations bibliques, oui c'est le terme technique et il doit être maintenu. Mais en réalité, d'une certaine façon, on joue ces pièces, on les explique au moyen de l'art oratoire, on en fait l'exégèse. Elles étaient du noir sur blanc, des ossements desséchés, elles vont prendre vie, comme dans la vision d'Ézéchiel.

Pour faire l'exégèse d'un texte, en classe, le professeur doit lui-même en saisir la portée et la présenter ensuite aux élèves. Pour préparer une récitation biblique, il faut que le directeur entraîne le diseur, car c'est celui-ci qui va expliquer la pièce au moyen de l'art oratoire, la faire vivre.

C'est un entraînement des plus intéressants et des plus utiles pour les diseurs, car ils ne réussissent pas à bien rendre le morceau tant qu'ils n'en ont pas saisi toutes les nuances. C'est un entraînement qui les stimule fortement et ils demeurent insatisfaits tant qu'ils ne se sentent pas pris par la pièce et, même alors, ils se sentent poussés à mieux l'assimiler et à l'exprimer plus fidèlement. L'effort de la présentation pour faire vivre, palpiter un morceau biblique, a son correspondant naturel dans l'auditeur. C'est après avoir vu jouer par une bonne troupe une pièce classique qu'on saisit tout ce qu'elle contient de force, de vie, d'héroïsme; et non pas quand on l'étudie en classe en vue de l'examen.

5. *Pièces et récitants.* — Pour commencer, le directeur, qui assigne les pièces aux récitants, va facilement placer sur certaines têtes des chapeaux qui ne vont pas. A remarquer que les récitants ne s'en aperçoivent pas en général. Pour les pièces ordinaires il est important que la psychologie de la pièce et la psychologie du récitant correspondent; pour les morceaux bibliques ce principe vaut à plus forte raison, car le récitant, tout apte qu'il soit à rendre une pièce orientale, doit néanmoins l'assimiler à grand effort; à ce seul prix, on donnera au tableau sa force, sa finesse et ses nuances, car alors le poème biblique sera devenu connaturel au récitant. La pièce biblique répugne au placage, au convenu, à l'artificiel; pour réussir, elle doit maîtriser le récitant, l'absorber entièrement. Le récitant capable de rendre n'importe quel morceau biblique n'existe pas.

6. *Présentation.* — Chaque pièce doit être d'abord présentée par le diseur ou mieux par un annonceur qui introduit chacune à son temps. Le texte est lu. Rédiger la présentation revient à l'exégète et c'est sans doute la partie la plus difficile de l'entreprise. L'exégète s'aide de livres, comme pour préparer une classe, mais l'auditoire n'est pas un groupe homogène d'élèves et le temps disponible est nécessairement restreint. Parfois il est impossible de donner, même en abrégé, une présentation tant soit peu satisfaisante: je pense au psaume 2 « Pourquoi frémissent les nations », au psaume 109 « Oracle de Yahweh à mon Seigneur ». Mais il ne faut pas s'en affliger, car l'auditoire, qui saisit quand même quelque chose de la pièce et sent que beaucoup lui échappe, n'en est pas humilié, mais encouragé en participant un peu à des idées aussi sublimes.

Une présentation c'est comme une vue lumineuse, une scène projetée sur l'écran, qui accueille les explications du conférencier, un milieu vivant dans lequel va s'enchâsser le morceau récité. Cependant, la vue lumineuse, intéressante par elle-même, dispose l'auditoire à recevoir l'explication donnée en même temps; dans la récitation biblique, on ne peut pas donner les deux en même temps, la présentation doit précéder et n'a pas d'intérêt en elle-même, mais uniquement en vue de la pièce qui suivra.

7. *Aides: musique, jeux de lumières. Costumes ?* — La pièce biblique est belle, mais elle est souvent difficile, en soi ou pour nous

seulement. Il faut donc la rapprocher de nous le plus possible pour la mieux saisir, ou plutôt on doit s'aider pour se mettre à son niveau, pour que s'établisse une certaine communion entre elle et nous.

Une première aide nous est fournie par l'accompagnement de *musique* appropriée. Il ne s'agit pas de reconstituer l'ancienne musique employée à l'origine pour l'accompagnement des psaumes par exemple; du reste, elle est irrémédiablement perdue. Il ne s'agit pas de la musique exécutée autrefois à la synagogue et que nous retrouvons en bonne partie dans notre chant grégorien: nous avons cela dans nos offices liturgiques. Il ne s'agit pas non plus d'une musique qui soit partie constituante de l'exécution, comme dans l'oratorio: la récitation biblique n'est pas un oratorio.

Il s'agit d'aider récitants et auditeurs à pénétrer dans l'ambiance de la pièce biblique et à s'y maintenir par de la musique qui donne le ton, souligne les parties principales, annonce parfois les transitions, quitte à passer au deuxième plan et à disparaître, une fois son rôle achevé; on évitera ainsi que l'auditeur soit entraîné par la musique, aux dépens du poème biblique.

Un diseur exceptionnel peut cependant se passer de musique: par son art seul il réussira à capter son auditoire. Charles Laughton et Ronald Colman ne s'en servent pas dans leurs récitations bibliques. Mais, en général, une musique appropriée aide et soutient l'auditoire dans son effort de concentration sur un monde aussi bienfaisant et profitable que fatiguant et difficile d'accès. On se contentera de disques, à moins qu'on ne dispose de mieux.

Si la récitation est faite sur une scène, des *jeux de lumières* bien exécutés ont l'avantage de capter un autre sens et de plonger immédiatement récitant et spectateurs dans l'atmosphère de la pièce.

Faut-il affubler les récitants de costumes, perruques et barbes ? Le milieu vivant serait ainsi complet. Non, à mon avis. Il y a assez de travail à faire sans cela. Des costumes convenables entraînent des dépenses. Surtout, le principe affirmé par Shakespeare pour ses pièces vaut à plus forte raison pour les récitations bibliques: elles sont de tous les temps et non seulement du temps où l'on s'habillait comme Jules César et Macbeth, Hamlet et Othello; il faut donc les jouer avec les costumes du temps des récitants. Les pièces bibliques

sont de tous les temps; maintenant elles sont à nous et nous avons le droit de les donner dans nos habits; en outre, le port de nos habits aide à nous persuader que ces pièces sont pour nous, pour notre profit à nous du vingtième siècle. Cependant, un costume très simple, tunique blanche et sandales par exemple, pourrait satisfaire au principe de détacher le récitant des spectateurs.

8. *Attachement du diseur à sa pièce.* — Le diseur qui généralement doit travailler ferme pour se pénétrer d'une pièce (lire des commentaires, se faire dire par le directeur qu'il déclame un morceau qu'il ne sent pas, que sa récitation est morte, son interprétation est fausse ici ou là, etc.), au fur et à mesure qu'il la saisit mieux, s'affectionne à elle: c'est sa pièce. Il la compare à celles de ses compagnons et, surtout si morceau et diseur se conviennent heureusement, il n'admettra pas facilement que la pièce d'un autre soit supérieure à la sienne et encore moins qu'un autre diseur donne sa pièce d'une façon différente. Cet attachement qu'on a suscité pour des morceaux bibliques, voilà, me semble-t-il, quelque chose de bon, de solide, de sérieux, qui récompense de bien des fatigues.

9. *Tache d'huile.* — Le diseur vit dans un milieu et presque nécessairement communiquera son intérêt, voire son enthousiasme. Si le diseur est un laïc, ce seront les parents, les frères, les sœurs, l'épouse ou la fiancée. Voilà d'autres personnes intéressées, qui vraisemblablement vont en parler à leurs connaissances qui pourraient par là se sentir entraînées à lire d'autres belles pièces dans la Bible. Dans un séminaire, un scolasticat, en parler, susciter un milieu favorable est des plus avantageux, non tant pour coopérer au succès de la récitation que pour exciter les jeunes clercs à l'amour de la Bible.

10. *Le mieux, ennemi du bien.* — En matière biblique la tâche est immense. Cependant, au plan pratique, ce qui importe c'est qu'on fasse quelque chose, quitte à faire mieux dès qu'on le pourra. Vouloir trop embrasser, prendre les choses de trop haut, c'est s'aventurer dans l'Atlantique en chaloupe, s'exposer au découragement avant de commencer.

11. *Projets d'avenir.* — J'ai confiance que d'autres exégètes et metteurs en scène s'intéresseront aux récitations bibliques et feront mieux.

Des disques de toutes sortes envahissent le marché; ne conviendrait-il pas de produire des disques de récitations bibliques, à la manière de celui de Fulton Oursler [1], de celui de Ronald Colman [2] et surtout de celui de Charles Laughton [3] ? Ce dernier interprète à merveille quatre pièces narratives d'une difficulté extrême.

Qu'on trouve la voie qui donne accès à la télévision, et alors il ne faudra pas hésiter, car le succès est assuré. Les textes bibliques possèdent en effet un magnétisme indéfinissable qui saisit récitant et auditeurs. C'est comme la présence immédiate du divin qui remplit de respect, de révérence, d'étonnement, de paix, de frayeur parfois, de piété, qui subjugue sous l'efficacité de la parole de Dieu [4].

III. — APPENDICE: PIÈCES RÉCITABLES.

1. *Nouveau Testament.* — Professeur d'exégèse de l'Ancien Testament, conscient que diriger une récitation biblique c'est en faire l'exégèse d'une façon beaucoup plus intense qu'en classe, je ne m'essayerai pas moi-même dans le Nouveau Testament. Je croirais cependant que des parties des épîtres de saint Paul se prêteraient à la récitation, ainsi que plusieurs autres passages du Nouveau Testament [5].

2. *Parties narratives de l'Ancien Testament.* — Des parties, du cycle d'Élie au premier livre des Rois, du cycle d'Élysée au deuxième des Rois, du livre de Jonas, pourraient être intéressantes en récitation. Naturellement, il faudrait bien les présenter et surtout mettre en lumière les genres littéraires: les auditeurs seraient intéressés par l'exégèse de ces pièces [6].

3. *Parties lyriques et poétiques de l'Ancien Testament.* — Voilà sans aucun doute les parties qui présentent le plus d'avantages.

Il y en a cependant qu'il ne convient pas de présenter en récitation, tantôt pour une raison, tantôt pour une autre. Ainsi: le *Can-*

1 *Reading from the Holy Bible,* Columbia LP, ML 2207, U.S.A.
2 *Readings from the Bible,* RCA Victor LP, LM 124, U.S.A.
3 *Readings from the Bible,* Decca LP, DL 8031, U.S.A. and Canada.
4 « Oui, elle est vivante, la parole de Dieu, efficace, plus affilée qu'un glaive à deux tranchants, pénétrant jusqu'à les séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles, démêlant les sentiments et les pensées du cœur » (Hébr. 4, 12).
5 Fulton Oursler (voir note 1) et Roland Colman (voir note 2) en récitent.
6 Charles Laughton réussit très bien dans les parties narratives. Sur son disque (voir note 3), il fait revivre le paradis terrestre (Gn. 2-3), les trois Hébreux jetés dans la fournaise pour leur refus d'adorer une statue (Dn. 3), l'arche de Noé (Gn. 6-9), David et Goliath (1 Sm. 17).

tique des cantiques, dans son ensemble, quoique ce livre soit si largement employé dans la liturgie; l'*Ecclésiaste,* dans son intégrité, dont on pourrait cependant tirer une gerbe de proverbes et de maximes qui plairait certainement; les extraits des Prophètes, dans lesquels la figure du mariage entre Dieu et son peuple et les infidélités du peuple sont présentées d'une façon forte.

Pour les parties qui n'offrent pas ces difficultés, il faut se demander si elles feront effet; l'expérience, l'œil ouvert sur les textes, sont les meilleurs guides. Aller du plus sûr au moins sûr, c'est prudence toute simple.

Au point de vue de la récitation, on peut distinguer des extraits excellents, très convenables, bons, suffisants. Que Dieu me pardonne ! Entre aussi en jeu la difficulté de la pièce, qui peut être excessive, très grande, moyenne, nulle. A remarquer que ces deux échelles d'appréciation ne se recouvrent pas; elles coïncident parfois, mais pas toujours: d'excellentes pièces sont très faciles, et les pièces les plus difficiles ne sont pas nécessairement les plus belles. Il faut tenir compte aussi de l'auditoire: enfants, adolescents, personnes sans instruction, d'instruction moyenne, de culture, se situent à des niveaux différents. En atteindre un certain nombre, surtout à la radio, c'est suffisant, me semble-t-il; personnellement je viserais plutôt les niveaux supérieurs que les inférieurs.

4. *Parcourons rapidement les livres de l'Ancien Testament.*

Le *Chant de victoire,* après le passage de la mer des Roseaux, mis dans la bouche de Moïse et qu'on a surnommé le *Te Deum* des Hébreux, Ex. 15, 1-18, est l'un des morceaux classiques de la poésie biblique. Véritable psaume, d'un élan admirable, il clame la joie de la défaite infligée par Yahweh aux troupes du Pharaon [7]. De difficulté moyenne, il se prête à la récitation aussi bien qu'un psaume.

Le *Grand cantique de Moïse,* Dt. 32, 1-43, long au Bréviaire dans les *laudes secundo loco* du samedi, devient une pièce magnifique, grandiose, en récitation, sans être trop difficile à rendre, mais il exige un récitant d'envergure.

[7] B. Couroyer, o.p., *L'Exode* (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1952, p. 78, note *a*).

Les *Bénédictions* que Moïse prononça sur les enfants d'Israël avant de mourir, Dt. 33, 1-29, sont assez faciles à donner; mais pour l'auditoire elles sont plus difficiles à saisir et demandent donc plus d'explications. Pièce savoureuse pour des personnes cultivées.

De même genre sont les *Bénédictions de Jacob,* Gn. 49, 1-27. Les formules propres au genre oraculaire n'en facilitent pas la compréhension; mais la bénédiction prononcée sur Joseph, utilisée dans la liturgie romaine pour la fête du patronage de saint Joseph, est connue et par là intéressera facilement.

L'*Ode triomphale de Débora et de Baraq,* Jug. 5, 1-31, est l'un des plus beaux morceaux de l'ancienne littérature hébraïque. Composée sous l'impression immédiate des événements, elle atteste le grand développement de la poésie avant la royauté. A la fierté d'avoir un tel Dieu protecteur, s'ajoute une reconnaissance joyeuse, un sentiment d'amour à l'égard de Dieu, surprenants pour l'époque [8]. Cette pièce, d'une certaine difficulté, sera très goûtée d'un public cultivé, mais elle demande une présentation soignée.

Le *Cantique d'Anne,* 1 Sm. 2, 1-10, relève du genre psalmique et n'est pas difficile.

L'*Élégie de David sur Saül et Jonathas,* 2 Sm. 1, 19-27, appelée la plus pathétique des odes funèbres, est animée par les plus nobles sentiments du cœur humain: amour de la patrie, vaillance guerrière, amitié tendre et virile. Les cris d'étonnement, de douleur, d'admiration, les adjurations même aux êtres inanimés, les larmes qui inondent un mâle visage, trahissent une émotion dont on ne peut se défendre [9]. D'un grand lyrisme, cette pièce n'est pas difficile.

Le *Cantique d'action de grâces de Judith,* Jdt. 16, 1-17, rappelle par son inspiration le chant de victoire après le passage de la mer des Roseaux [10] et l'ode triomphale de Débora et de Baraq [11]. Il est facile.

[8] A. Vincent, *Le livre des Juges le livre de Ruth* (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1952, p. 51, note *a*).

[9] A. Médebielle, *Les livres des Rois,* dans L. Pirot - A. Clamer, *La Sainte Bible,* Paris, 1949, vol. 3, p. 466-467.

[10] Ex. 15, 1-18.

[11] Jug. 5, 1-31.

Une très grande partie des *Psaumes* se prête à la récitation et, plus on pratique le recueil, plus on en découvre. Il y en a pour tous les goûts; quelques psaumes sont très difficiles, d'autres moyens, d'autres très faciles. De très grand effet sont: le psaume 21 « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », le psaume 50 « Miserere ». Tous les deux sont extrêmement difficiles à rendre; mais ils sont très beaux et plaisent beaucoup, peut-être parce qu'on en connaît le texte et que par l'interprétation on se rend mieux compte de leur grandeur et de leur beauté.

Qu'on jette un coup d'œil au volume des *Psaumes* de Tournay [12], volume dont l'introduction est superbe tandis que les notes explicatives sont malheureusement insuffisantes, et on se rendra vite compte que, exceptées les parties imprécatoires sur lesquelles il serait bon de ne pas insister, presque tous les genres de psaumes sont récitables [13].

Du livre de *Job* on connaît ordinairement la trame, racontée dans la partie en prose du livre [14], et quelques morceaux poétiques des discours de Yahweh, la description du destrier [15] par exemple. Mais le grand poème, si profondément humain, qui secoue les fibres les plus profondes de l'âme, avec ses positions si tragiquement tranchées et ses hardiesses, est inconnu. Dans l'ensemble, les différentes parties sont aussi belles que difficiles; en revanche, la difficulté est beaucoup moindre pour l'auditoire, même moyen.

Du livre des *Proverbes* il y a moyen d'utiliser les neuf premiers chapitres, les paroles d'Agour [16], les proverbes numériques [17], les paroles de Lemuel [18], le poème acrostiche sur la femme parfaite [19]. Des trois cent soixante-quinze proverbes qui se trouvent aux chapitres 10-22, 15, et des cent vingt-huit proverbes des chapitres 25-29, il y

[12] (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1950.

[13] Ainsi, les hymnes cosmiques, historiques, invitatoires, eschatologiques, didactiques; les cantiques de Sion et de pèlerinage; les supplications collectives, individuelles (surtout de malade et de pénitent); les psaumes de confiance; les psaumes d'actions de grâces; des psaumes didactiques; les oracles; les psaumes contenant des théophanies; les psaumes du Règne de Dieu; les cantiques eschatologiques de Sion; les psaumes messianiques.

[14] Job 1, 1-2, 13; 42, 7-17.

[15] Job 39, 19-25.

[16] Pr. 30, 1-14.

[17] Pr. 30, 15-33.

[18] Pr. 31, 1-9.

[19] Pr. 31, 10-31.

aurait lieu de préparer une collection abrégée, en ayant soin de placer au bon endroit les plus caractéristiques pour tenir l'attention en suspens. Très faciles pour les auditeurs, ces pièces sont difficiles à rendre pour les garder naturelles, simples, exemptes de monotonie.

Les neuf premiers chapitres du livre de la *Sagesse* offrent un cadre plus serein, plus reposant et plus optimiste que le livre de Job: le problème de la rétribution a fait d'énormes progrès entre le cinquième et le premier siècle avant Jésus-Christ. Les chapitres 6-9 sur l'origine, la nature, l'action de la sagesse et les moyens de l'acquérir sont d'une délicatesse extrême: vraie broderie très fine, des voix d'hommes la gâteraient. Pièces assez difficiles à rendre, elles sont facilement assimilables même par les auditeurs moyens.

L'*Ecclésiastique*, sorte de catéchisme donné de préférence en lecture aux catéchumènes, constitue comme un traité de vie morale; il rappelle l'*Imitation de Jésus-Christ*. Il est le livre de l'Ancien Testament le plus utilisé dans la liturgie, après les Psaumes.

De nos jours, on n'aime pas recevoir des conseils du matin au soir, c'est pourquoi on ne peut présenter l'Ecclésiastique dans son ensemble, même en abrégé, en récitation. Mais il y a beaucoup de parties très belles qui vont certainement intéresser, et elles ne déplairont pas, car le ton de conseil passe en elles au deuxième plan ou s'efface; ainsi: confiance en Dieu [20]; exhortation à rechercher la sagesse [21]; vraie et fausse amitié [22]; rapports particuliers avec le prochain [23]; avantages de la sagesse [24]; crédulité, bavardage, secrets [25]; éloge de la Sagesse divine, féconde en Israël [26]; le discours révèle l'intérieur de l'homme [27]; bons et mauvais conseillers [28]; ce qu'il y a de meilleur [29]; Dieu magnifique dans les éléments qu'il a créés et qu'il dirige [30].

20 Ecli. 2, 7-18.
21 Ecli. 4, 11-19; 6: 18-37.
22 Ecli. 6, 5-17.
23 Ecli. 7, 18-36.
24 Ecli. 14, 20-15: 10.
25 Ecli. 19, 4-12.
26 Ecli. 24, 1-32.
27 Ecli. 27, 4-7.
28 Ecli. 37, 7-15.
29 Ecli. 40, 18-27.
30 Ecli. 42, 15-43: 33.

Isaïe, la bouche de Yahweh par excellence, le prophète de la foi, le plus grand des prophètes messianiques, est le poète classique de la Bible. On célèbre à l'envi la limpide beauté de ses vers, leur concision, l'équilibre de la composition de ses oracles, la nouveauté de ses images, la force nerveuse de sa poésie, l'ampleur de son souffle, l'ironie mordante de ses apostrophes, le génie de son verbe inspiré [31].

En récitation, Isaïe est superbe, mais demande des récitants d'envergure. Le morceau qui plaît le plus est sans aucun doute le quatrième chant du Serviteur de Yahweh [32], du reste on le connaît mieux. Mais il y en a tellement qui se prêtent à la récitation ! Ainsi, le premier chapitre, la paix perpétuelle [33], la parousie de Yahweh [34], l'anarchie à Jérusalem [35], le chant de la vigne [36], les malédictions [37], l'invasion assyrienne [38], la vocation d'Isaïe [39], le premier avertissement à Achaz [40], le deuxième avertissement, le signe de l'Emmanuel [41], Siloë et l'Euphrate [42], etc. A vrai dire, ils se prêtent presque tous à de magnifiques récitations, faciles à suivre en général, mais difficiles à donner.

Jérémie, le prophète à la vie intérieure si intense, qui a proclamé avec tant de force que la religion est un commerce intérieur de l'individu avec Dieu, qui de son vivant a récolté l'échec, tandis que son influence posthume a été immense, et dont la plus grande gloire est la concordance générale de sa vie avec celle du Christ (il en est une des figures les plus limpides), a d'admirables morceaux lyriques qui impressionnent par leur spontanéité et leur sincérité et

31 P. Auvray et J. Steinmann, *Isaïe* (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1951, p. 11-12.
32 Is. 52, 13-53, 13.
33 Is. 2, 1-5.
34 Is. 2, 6-22.
35 Is. 3, 1-15.
36 Is. 5, 1-7.
37 Is. 5, 8-24.
38 Is. 5, 26-30.
39 Is. 6, 1-13.
40 Is. 7, 1-9.
41 Is. 7, 10-25.
42 Is. 8, 5-8.

se prêtent à la récitation, quoiqu'ils soient moins classiques et moins soignés que ceux d'Isaïe [43].

Ainsi, l'invasion venant du Nord [44], les idoles et le vrai Dieu [45], les plaintes de Yahweh sur son héritage envahi [46], la grande sécheresse [47], la vocation renouvelée [48], divers extraits des « Confessions [49] », les oracles contre Joiaqim [50], le livret contre les faux prophètes [51], les oracles contre les nations [52], la restauration promise à l'Israël du Nord [53], la défaite de Karkémish [54], l'invasion de l'Égypte [55], les oracles contre les Philistins [56], contre Ammon [57], contre Edom [58], la chute de Babylone, la libération d'Israël [59], Dieu Rédempteur d'Israël [60], le peuple du Nord et le lion du Jourdain [61], le marteau de Dieu et le mont colossal [62], la vengeance de Dieu [63].

Ézéchiel, prédicateur et homme d'action qui s'adresse à des personnages réels, qui accomplit devant eux toute sorte d'actions symboliques, qui l'emporte sur tous les autres prophètes par le nombre et l'étendue de ses actions symboliques, avait des prédispositions à être un grand poète [64]. De fait, certaines de ses pages possèdent une rare puissance d'évocation, par exemple le passage des ossements desséchés [65], très beau en récitation. Les oracles contre les nations [66]

43 A. Gelin, *Jérémie. Les Lamentations. Le livre de Baruch* (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1951, p. 17-18.
44 Jér. 4, 5-31; 6, 22-26.
45 Jér. 10, 1-10.
46 Jér. 12, 7-13.
47 Jér. 14, 1-9, 17-22.
48 Jér. 15, 10-21.
49 Jér. 20, 7-18.
50 Jér. 22, 13-19.
51 Jér. 23, 9-24
52 Jér. 25, 30-38.
53 Jér. 30, 5-31: 40.
54 Jér. 46, 3-12.
55 Jér. 46, 14-20.
56 Jér. 47, 1-7.
57 Jér. 46, 1-6.
58 Jér. 48, 7-22.
59 Jér. 50, 2-20.
60 Jér. 50, 33-40.
61 Jér. 50, 41-46.
62 Jér. 51, 20-26.
63 Jér. 51, 34-40.
64 P. Auvray, *Ezéchiel* (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1949, p. 9-12.
65 Ez. 37, 1-14.
66 Ez. 25-32.

contiennent des pièces incomparables: oracle contre Tyr [67], complainte sur la chute de Tyr [68], oracle contre le roi de Tyr [69]; oracle contre l'Égypte [70], alligories du cèdre [71] et du crocodile [72], descente du pharaon aux enfers [73]; oracle contre Édom [74]. En général, ces pièces sont récitables.

Mais le plus souvent, la mise en œuvre d'Ézéchiel est négligée et imparfaite, il manque d'art, il ne sait pas ménager ses effets; incapable d'être concis, il répète à satiété les mêmes formules.

Ézéchiel, le champion et comme le théoricien de l'individualisme, l'un des plus réconfortants parmi les grands inspirés d'Israël, n'a pas des textes messianiques aussi riches et aussi nombreux qu'Isaïe, mais ses visions les plus pessimistes se terminent sur une note d'espoir, et le magnifique portrait du pasteur fidèle, nouveau David, qui paît ses brebis avec justice et amour [75], n'est pas seulement l'esquisse littéraire de quelques pages de l'Évangile, il exprime en outre un idéal qui sera réalisé en Jésus-Christ [76]. Beaux et récitables, quoique diffus, sont aussi les oracles concernant les montagnes d'Israël [77], et la réunion de Juda et d'Israël en un seul royaume [78].

Les *Lamentations de Jérémie*, élégies d'une envergure et d'une intimité si profonde et si prenante, expriment la désolation des Israélites devant les ruines de la Ville sainte et du Temple, leur repentir pour les fautes dans lesquelles ils reconnaissent la cause de la catastrophe de 586 avant Jésus-Christ, leur confiance enfin dans la miséricorde de Dieu. Elles sont l'expression du thème de la souffrance rédemptrice [79]. Ces cinq pièces très belles plairont en récitation, surtout vers la fin du Carême, mais elles sont assez difficiles à rendre.

67 Ez. 26, 11-21.
68 Ez. 27, 11-36.
69 Ez. 28, 1-19.
70 Ez. 29, 1-16.
71 Ez. 31, 1-18.
72 Ez. 32, 1-16.
73 Ez. 32, 17-32.
74 Ez. 35, 1-15.
75 Ez. 34.
76 P. Auvray, *op. cit.*, p. 16-18.
77 Ez. 36, 1-38.
78 Ez. 37, 15-28.
79 Moines de Maredsous, *La Sainte Bible*, Maredsous, 1950, p. XXXVI.

Osée est une âme fine, profonde, passionnée, à la fois tendre et violente. L'expérience conjugale que Dieu lui impose comme premier devoir de sa vocation prophétique, lui fait interpréter les relations de Dieu et de son peuple comme un drame d'amour: Israël s'est conduit comme Gomer, en épouse infidèle, il a provoqué sa jalousie et sa fureur. Mais l'époux aime quand même l'épouse infidèle: il la châtiera pour la faire réfléchir, l'amender et la ramener à lui. La tragédie personnelle d'Osée a marqué profondément son message et lui a donné un accent de passion qu'on ne retrouve pas ailleurs [80].

Ce livre contient de très belles pièces, ainsi: le retour éphémère d'Israël à Dieu [81], le régime des conspirations [82], la destruction des emblèmes idolâtriques d'Israël [83]. Les passages suivants sont de toute beauté; Dieu va venger son amour méconnu, mais l'amour l'emportera, le retour de l'exil [84]; châtiment de l'idolâtrie, châtiment de l'ingratitude, fin de la royauté, la ruine inévitable [85].

Joël, à l'occasion d'une formidable invasion de sauterelles, invite ses contemporains à recourir à Yahweh par le culte, tandis qu'il profite de la calamité pour entraîner ses auditeurs ou lecteurs à contempler en esprit les calamités beaucoup plus graves des derniers temps et le sort dernier des nations. Joël a exercé une profonde influence sur la mentalité chrétienne par sa doctrine de la pénitence intérieure, par ses éléments du tableau des fins dernières qu'il a esquissé [86]. Tout Joël est récitable et de grand effet.

Amos, berger judéen de Thécué, se déplaçait d'un bout à l'autre du pays pour la vente de ses bêtes et de leur toison; inciseur de sycomores, il descendait donc dans les vallées qui débouchent dans la Mer Morte ou la Méditerranée. Appelé par Dieu à prêcher la punition imminente, le jour de Yahweh, dans le royaume du Nord au temps de Jéroboam II, quand richesses, luxe, jouissances, festins, orgies, insouciance du lendemain régnaient en souverains, Amos garde

80 E. Osty, *Amos. Osée* (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1952, p. 63-70.
81 Os. 6, 1-6.
82 Os. 7, 3-7.
83 Os. 10, 1-8.
84 Os. 11, 1-10.
85 Os. 13, 1-15.
86 J. Coppens, *Les douze Petits Prophètes,* Bruges-Paris, 1950, p. 14, 21.

dans son message la simplicité, l'énergie, la rudesse, l'indépendance de la campagne et du désert [87].

Intéressants en récitation sont les extraits suivants: la vocation prophétique est irrésistible [88]; illusions, impénitence, châtiment d'Israël [89]; le jour de Yahweh [90]; le châtiment sera terrible [91]; la cinquième vision (chute du sanctuaire) [92]; perspectives de restauration et de fécondité paradisiaque [93].

Michée use de termes concrets, d'images simples. Il est brusque et aime les jeux de mots. Plusieurs passages sont intéressants en récitation et faciles; le prophète de malheur [94]; promesses de restauration [95]; contre les chefs qui oppriment le peuple [96]; contre les prophètes mercénaires [97]; annonce de la ruine de Sion [98]; le règne futur de Yahweh à Sion [99]; le rassemblement à Sion du troupeau dispersé [100]; Sion sous les insultes de l'ennemi [101].

Nahum est un des grands poètes de la Bible. Le développement heureux de ses comparaisons, la concision, la fermeté du trait, la couleur, le mouvement dramatique de ses tableaux, ses images violentes nous font voir les scènes qu'il décrit et communier à son émotion profonde. Aucun des poètes d'Israël n'a dépassé cette force extraordinaire d'évocation [102]. Ce poème très court sur la ruine de Ninive, facile pour l'auditoire, peut être donné presque en entier, mais il exige des récitants de taille.

Habacuc, dont l'œuvre date des dernières années de la royauté judéenne, n'a pas l'ampleur et la profondeur de pensée d'Isaïe, il n'égale pas Jérémie en inspiration créatrice et en sentiments; mais

87 E. Osty, *op. cit.*, p. 9-12.
88 Am. 3, 3-8.
89 Am. 4, 4-12.
90 Am. 5, 18-20.
91 Am. 6, 8-14.
92 Am. 9, 1-4.
93 Am. 9, 11-15.
94 Mic. 2, 6-11.
95 Mic. 2, 12-13.
96 Mic. 3, 1-4.
97 Mic. 3, 5-8.
98 Mic. 3, 9-12.
99 Mic. 4, 1-5.
100 Mic. 4, 6-8.
101 Mic. 7, 8-10.
102 A. George, *Michée. Sophonie. Nahum* (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1952, p. 79.

il les dépasse par la synthèse et le relief qu'il a su donner à l'idée que la foi est le principe essentiel de la conduite religieuse, qu'elle assure la stabilité au milieu des plus grandes catastrophes et que toujours elle finit par donner la victoire[103]. Le livre d'Habacuc, à la composition littéraire si bien réussie, va de la complainte à l'oracle, de l'oracle à l'imprécation, de l'imprécation à l'apothéose finale de la théophanie; il est récitable presque en entier, d'une certaine difficulté, mais de grand effet, surtout la finale.

La liste des pièces récitables tirées des livres de l'Ancien Testament, que nous venons de tracer, n'est pas un catalogue complet, mais un guide; du reste, en telle matière, le goût personnel et subjectif y est pour une large part.

Sebastiano PAGANO, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

[103] J. COPPENS, *op. cit.*, p. 14, 37-38.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

POHLE. — *Lehrbuch der Dogmatik.* Neubearbeitet von J. GUMMERSBACH, S.J. I. Band, 10 Aufl. Paderborn, Schöningh, 1952. In-8°, 702 p.

Dans cette 10e édition, le R. P. Gummersbach est fidèle au programme de son prédécesseur, le P. Gierens qui assura la 8e et la 9e édition.

D'une part, l'allure générale de l'exposé est maintenue: d'après la méthode classique la doctrine catholique est formulée en thèses munies de leur note théologique, basées sur l'enseignement du magistère, de l'Écriture, de la Tradition et de la raison théologique; les renseignements sur les erreurs et opinions sont abondants; une bibliographie très riche, revue et complétée constitue un précieux instrument de travail.

D'autre part, l'éditeur veut présenter un manuel qui reflète l'état actuel de la théologie catholique: on sait l'envergure d'une telle entreprise. L'ouvrage a reçu de nombreux remaniements et précisions sur la nature de la théologie dogmatique, notre connaissance de Dieu, l'égalité des personnes divines (réfute l'opinion de la 9e édition), le monde des anges.

L'éditeur nous saura gré de quelques remarques et suggestions. En général les données bibliques ont été bien retravaillées. Cependant le lecteur retombe encore parfois dans l'état d'esprit et de science de vers 1900. Ainsi en ce qui concerne la doctrine chrétienne de la création du monde et de l'homme: on ferait bien, nous semble-t-il, de remanier complètement le fond et la forme de ces pages; la bibliographie d'avant 1925 n'est guère utile. Nous suggérons un exposé approfondi sur la valeur et les limites des sciences naturelles (voir p. ex. A. BRUNNER, *Stim. d. Zeit,* janv. 1952); une note substantielle sur les opinions actuelles sur l'origine du monde et de l'homme, un recours aux ouvrages et articles récents de théologie biblique (p. ex. *Nouv. Rev. théol.,* mars 1951, p. 225; mars 1953, p. 225-282).

Notons encore: Le « Sum qui sum » de l'Exode n'exprime pas l'essence métaphysique de Dieu (p. 207), mais qu'Il est « un être mystérieux qui ne doit compte à personne de ce qu'il est » (*Nouv. Rev. théol.,* 1952, p. 911). — Il convient d'indiquer les deux voies d'accès au mystère de la Trinité, qu'a étudiées le P. de Régnon et de montrer leur prolongement dans la controverse du « Filioque »; montrer aussi de façon précise, le mouvement propre de la preuve scripturaire de ce dogme, qui prend son point de départ dans la mission historique du Saint-Esprit (voir *Russie et Chrétienté,* 4e série, 1950, n° 3-4). — L'immortalité, attribut essentiel de Dieu d'après l'Écriture et la patristique (STOLZ, *Theol. der Mystik*) garde de nos jours tout son sens. — Sur la possibilité de la vision béatifique nous n'avons trouvé que quelques lignes (p. 167). — La liberté de notre volonté est un dogme de foi qui mérite l'honneur d'une thèse. — Le problème des enfants morts sans baptême (p. 620 — pagination fautive au mot « Kinder ») a connu récemment une solution encore plus optimiste (*Coll. Mechlin,* nov. 1949, p. 658). — Saint Augustin (cité p. 613) ne confirme pas du tout la posi-

tion de saint Thomas. — Les doctrines athéistes actuelles méritent plus d'attention que l'ontologisme de Ubaghs (p. 180). — L'anthropologie hindoue ne vaut-elle pas une mention ?

La présentation technique remarquable manifeste au premier coup d'œil les grandes richesses en théologie positive qui garantissent pour longtemps la renommée de ce manuel, dont les principales qualités sont la clarté et la solidité de l'exposé et l'ampleur de l'information.

Gijzegem (Belgique).

A. Cossement, o.m.i.

* * *

J.-C. Lannoy. — *Nietzsche ou l'Histoire d'un Égocentrisme athée.* Traduit du néerlandais. Paris, Desclée de Brouwer, 1952. 20 cm., 398 p.

Voici, du point de vue catholique, le meilleur livre que nous connaissions sur la personne et la pensée de l'auteur célèbre de *Ainsi parlait Zarathoustra.* Il est écrit par un véritable spécialiste de la philosophie nietzschéenne. Ce travail, d'abord présenté comme thèse de doctorat à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, a été profondément remanié et notablement complété dans l'édition flamande. Cette traduction française est fidèle, mais parfois un peu lourde. Le R. P. Lannoy, o.f.m. cap., analyse avec une grande objectivité et une vigueur de pensée remarquable, l'idéologie de Fr. Nietzsche. Comme il convient il ne la sépare pas de la vie même de son auteur. Car, c'est essentiellement une philosophie de la vie, une philosophie du concret existentiel et vécu. D'une main de maître, il retrace les différentes étapes de cette vie si tourmentée, il dépeint cette figure tragique et nous fait assister de près au drame religieux qui déchirait sa vie intime. Comme il est dit de Caïn dans l'Ancien Testament, Nietzsche, tant dans sa vie que dans sa philosophie, fuyait la Face du Tout-Puissant. Il a tenté de vivre et de penser dans une absence totale de Dieu. Et ce vide, il a essayé de le combler par l'art et la science. Échec total. C'était remplacer le véritable Absolu par un pseudo-absolu, le Dieu authentique par un dieu « Ersatz ». Plus tard, il a dû recourir, malgré lui, à l'idée de l'ancienne Grèce païenne, la Moira . . .

Cette vie de Nietzsche, on peut la résumer dans une formule d'un égocentrisme brutal: *la volonté de Puissance,* mais on la jugera en se référant à un autre titre de ses œuvres: *Crépuscules des Faux Dieux.*

Adriaan Pattin, o.m.i.

* * *

Dom Mark Pontifex, O.S.B., and Dom Illtyd Trethowan, O.S.B. — *The Meaning of Existence.* London, Longmans, Green & Co., 1953. 19 cm., ix-180 p.

These two distinguished Benedictine monks of Downside have displayed "marked originality" in their enquiry into what is meant by being. According to them, being always includes a reference to the source of being. "A characteristic common to absolutely every object of knowledge can only be explained as due to a common source from which everything is derived... We cannot think of a thing as existing without thinking of a source of being which is not limited... When thinking of the finite, we think of it against a background of the infinite, we are conscious of that which is free from all limitation, and it is only because of this consciousness that we can realize what is meant by limitation." We are

told that existence always includes the unlimited in its very notion, which notion finds the limited at one end and the unlimited at the other, and refers at the same time to the term of an actuation and to the cause of that actuation. This double-notion of existence, the heart of this book, causes the authors to despise any attempt to give existence a strictly metaphysical meaning. Hence, their ontology is permeated with theodicy.

They claim that we have a positive, yet inadequate, knowledge of the infinite, which is perceived by the mind at the same time as being is considered, and they admit that their theory "bears some resemblances to the ontological argument because it maintains that every thought of reality includes a thought of the infinite as the cause on which every real thing depends."

Their "marked originality", of which the publishers boast, appears also in many other ways, such as their interpretation of analogy. "The analogical use of a term to apply to the infinite includes the univocal, for otherwise it would have a different meaning altogether... When we say that X, Y and Z are beings and that the cause is a being, we do not say this in virtue of any similarity, but in virtue of an identical reference to the cause contained in the being of X, Y and Z. There is a kind of similarity, in so far as the cause contains the perfections of its effects." It is hard to see which type of analogy they favour, because they find fault with both the analogy of attribution and that of "proportion", i.e. proportionality, as applied to the being of God and of creatures.

Satisfied with their double-notion of existence, they reject any real distinction between essence and existence in creatures, and also between act and potency. "There is no composition in finite things of two principles, essence and existence... What purpose is served by introducing the concepts of act and potency ?... The Scholastics maintain that between being and non-being there is a third somewhat; realis potentia. Perhaps there is. As an answer to certain questions — in dogmatic theology especially — it has much to recommend it. Here the point is that it seems to cause fresh difficulties and not to relieve existing ones."

Once they have discarded the fundamental theses of Aristotelian-Thomistic philosophy and distorted most of its basic notions, it is not surprising that they should find "unsatisfactory" and "uninformative" the traditional arguments for proving God's existence. While attacking Fr. Garrigou-Lagrange on the demonstrability of the existence of God and on the usual syllogisms to prove His existence, they show decided preference for the Existentialists, and in particular for Gabriel Marcel "for whom to speak of being is in some sense to speak of God". Their claim that we find God in the analysis of being leads them naturally to ask the question "Was St. Anselm wrong ?", with the implication that he was not.

In the second part of the book, Dom Illtyd agrees substantially with Dom Mark, the author of the first part. The few criticisms that he makes are very mild and unimportant. However, concerning some thoughts and expressions of his confrere, he cannot help saying: "Dom Mark is not to be taken seriously..." One would be inclined to say, about the whole book, that its authors are not to be taken seriously. It is more of a prank than a serious contribution to metaphysics. It is the kind of book that must have made the late Dom Jos. Gredt, O.S.B., turn in his grave.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Table des matières

Section spéciale

ANNÉE 1953

Articles de fond

PAGES

BÉRUBÉ (G.), c.ss.r. — *L'ascension de l'esprit vers les vérités universelles* ..... 129 *-160 *

CROTEAU (J.), o.m.i. — *Personnalisme thomiste* ..... 161 *-197 *

LUCKHART (R.), O.M.I. — *Matthew 11, 27 in the « Contra Hæreses of St. Irenaeus »* ..... 65 *-79 *

MICHIELS (G.), o.f.m.cap. — *Les messes manuelles* ..... 201 *-221 *

PAGANO (S.), o.m.i. — *Récitations bibliques* ..... 233 *-250 *

PATTIN (A.), o.m.i. — *Gilles de Rome, o.e.s.a., et la distinction réelle de l'essence et de l'existence* ..... 80 *-116 *

PORDAN (L.). — *Nicolaï Hartman, 1882-1950* ..... 36 *-56 *

STROBEL (A.), o.m.i. — *Chronique biblique. Ancien Testament* ..... 117 *-121 *, 222 *-232 *

SULLIVAN (F. B.), C.PP.S. — *The Notion of Reverence* ..... 5 *-35 *

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

BÉDARD (Walter M.), O.F.M., S.T.L. — *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought.* (Fr. Réginald Masson, o.p.) ..... 123 *

PAGES

Bibliografia filosofica del siglo XX. (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 200 *

CLARK (Joseph T.), S.J. — *Conventional Logic and Modern Logic.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 63 *

De Natura Materiæ, attributed to St. Thomas Aquinas and edited, with an Introduction, by Joseph M. Wyss, M.A. (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 125 *-126 *

DORONZO (Emmanuel), o.m.i. — *De Pœnitentia.* T. II. *De Contritione et Confessione.* T. III. *De Satisfactione et Absolutione.* (Eugène Marcotte, o.m.i.) ..... 60 *-62 *

DUMEIGE (Gaston). — *Richard de Saint-Victor et l'Idée chrétienne de l'amour.* (Adriaan Pattin, o.m.i.) ..... 198 *-199 *

FILAS (Francis L.), S.J. — *Joseph and Jesus.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 122 *

GARRIGOU-LAGRANGE (Rég.), o.p. — *De Beatitudine, de Actibus humanis et Habitibus.* (Eugène Marcotte, o.m.i.) ..... 59 *-60 *

GEIGER (Louis-B.), o.p. — *Le Problème de l'Amour chez saint Thomas d'Aquin.* (Adriaan Pattin, o.m.i.) ..... 199 *

GRASSO (Joannes B. L.), s.j. — *Ecclesia et Status fontes selecti historiæ juris publici ecclesiastici.* (Roland Ostiguy, o.m.i.) ..... 124 *

LANNOY (J.-C.). — *Nietzsche ou l'Histoire d'un Égocentrisme athée.* (Adriaan Pattin, o.m.i.) ..... 252 *

MACPARTLAND (John). — *The March toward Matter.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 63 *-64 *

MARÉCHAL (Joseph), s.j. — *Le Point de Départ de la Métaphysique.* Cahier V. *Le thomisme devant la philosophie critique.* Deuxième édition. (Adriaan Pattin, o.m.i.) ..... 199 *-200 *

PAGES

PAVENTI (Xaverius). — *Breviarium Iuris Missionalis.* (And.-V. Seumois, o.m.i.) ..... 126 *-128 *

POHLE. — *Lehrbuch der Dogmatik.* (A. Cossement, o.m.i.) ..... 251 *-252 *

PONTIFEX (Dom Mark), O.S.B. and Dom Illtyd TRETHOWAN, O.S.B. — *The Meaning of Existence.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 252 *-253 *

ROY (Lucien), s.j. — *Lumière et Sagesse. La Grâce mystique dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin.* (A. Cossement, o.m.i.) ..... 58 *-59 *

SEUMOIS (André-V.), o.m.i. — *Introduction à la Missiologie.* (Maurice Gilbert, o.m.i.) ..... 62 *-63 *

THOMÆ AQUINATIS (S.). — *Super Evangelium S. Mathæi lectura.* (Roland Ostiguy, o.m.i.) ..... 123 *-124 *

— *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.* (Roland Ostiguy, o.m.i.) ..... 125 *

— *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio cura et studio fr. Ceslai Pera, o.p., cum introductione historica Sac. Petri Caramello et Synthesi doctrinali Prof. Caroli Mazzantini.* (Adriaan Pattin, o.m.i.) ..... 125 *

ZIEGLER (Joseph). — *Ezechiel. (Septuaginta. Vetus Testamentum græcum, XVI/1).* (Albert Strobel, o.m.i.) 57 *-58 *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.